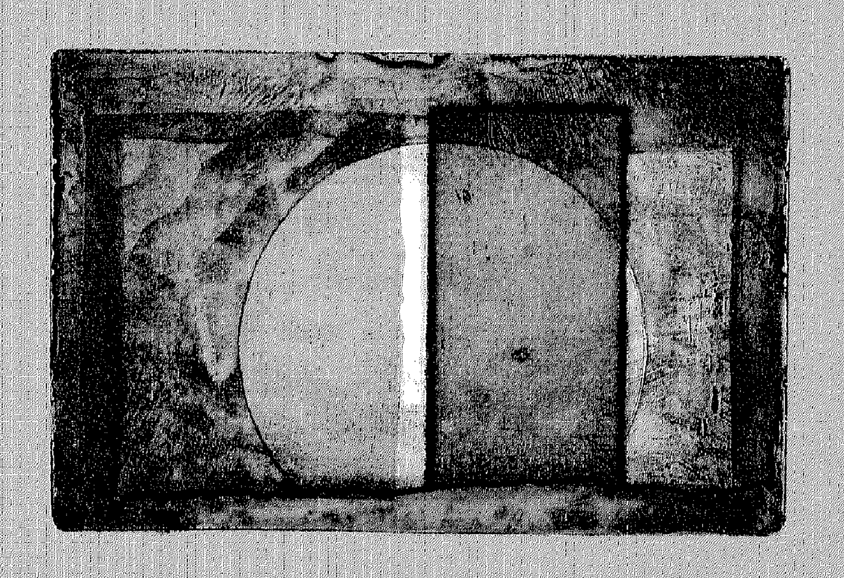
نقد نقد العقل العربي

وحدة العقل العربي الإسلامي

جورج طرابيشي







وحدة العقل
العربي الاسلامي

كتب صادرة للمؤلف

- نظرية العقل: نقد نقد العقل العربي (١)، (طبعة ثانية)، دار الساقي، ١٩٩٩.
- إشكاليات العقل العربي: نقد نقد العقل العربي (٢)، دار الساقي، ١٩٩٨.
- من النهضة إلى الردّة، دار الساقي، ٢٠٠٠.
- مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، ١٩٩٨.
- في ثقافة الديموقراطية، دار الطليعة، ١٩٩٨.
- الروائي وبطله: مقاربة للاشعور في الرواية العربية، دار الآداب، ١٩٩٥.
- مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، ١٩٩٣.
- المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، دار الريس، ١٩٩١.
- معجم الفلاسفة، (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٩٧.
- أنثى ضد الأنوثة، دراسة في أدب نوال السعداوي على ضوء التحليل النفسي، (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٩٥.
- الرجولة وأيديولوجيا الرجولة في الرواية العربية، دار الطليعة، ١٩٨٣.
- عقدة أوديب في الرواية العربية، (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٨٧.
- الدولة القطرية والنظرية القومية، دار الطليعة، ١٩٨٢.
- رمزية المرأة في الرواية العربية، (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٨٧.
- الأدب من الداخل، (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٨١.
- شرق وغرب، رجولة وأنوثة، (طبعة رابعة)، دار الطليعة، ١٩٩٧.
- الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، (طبعة رابعة)، دار الطليعة، ١٩٨٨.
- لعبة الحلم والواقع: دراسة في أدب توفيق الحكيم، (طبعة ثانية)، دار الطليعة، ١٩٧٩.

باللغة الانكليزية:

- *Woman Against Her Sex: A Critique of Nawal El-Saadawi*, Saqi Books, 1989.

لوحة الغلاف للفنان: ب. دوس سانتوس

نقد نقد العقل العربي

جورج طرابيشي

وحدة العقل العربي الاسلامي



الطبعة الأولى ٢٠٠٢

ISBN 1 85516 553 8

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـــ ٢٠٣٣

هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

DAR AL SAQI
London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Tel: 020-7-221 9347, Fax: 020-7-229 7492

المحتويات

إهداء بمثابة مقدمة

إلى الراحل قبل الأوان الباحث المغربي جمال الدين العلوي.

ما عرفته، لكني قرأته. وأعتقد أنه لو امتدّ به الأجل لكان سبق إلى كتابة أطروحة في الدفاع عن وحدة العقل العربي الإسلامي ضداً، على فرضية «القطيعة المعرفية» ما بين المغرب والمشرق.



[١]

ابن سينا:
أسطورة الفلسفة المشرقية

«وبعد، فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً في ما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف، ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما أَلِفَه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم، ولما سمع منا في كتب ألّفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين، الظانين أن اللّه لم يهدِ إلاّ إياهم، ولم ينل رحمته سواهم، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم».

[ابن سينا: **منطق المشرقيين**]

ما تشبث ناقد العقل العربي قط بإزاحة فاعل من فَعَلة العقل العربي الإسلامي عن موقعه في نسق معرفي للزجّ به، على سبيل التشهير، في نسق معرفي آخر، تشبثه بإزاحة ابن سينا من البرهان «العقلاني» إلى العرفان «اللاعقلاني».

وقد بلغ من ضراوة هذه الحملة التشهيرية على ابن سينا، ما حملنا على أن نصفها، في موضع آخر، بأنها «ذات طابع هذائي»(١)؛ وها نحنذا نستعيد هنا الشواهد التي تبرر توصيفنا ذاك:

ـ «لقد كان ابن سينا، قصد ذلك أم لم يقصد، أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام»(٢).

---

(١) «**مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**»، دار الساقي، بيروت ١٩٩٣، ص ١٠٩.

(٢) محمد عابد الجابري: «**نحن والتراث**»، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٢، ص ٢١١.

ـ «كان [= ابن سينا]، برغم كل ما أضفى على نفسه وما أُضفيَ عليه من أبهة وجلال، المدشّن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط»[٣].

ـ «إن ابن سينا يبدو من هذه الناحية ـ وهي أهم من غيرها ـ لا ذلك الفيلسوف الذي بلغت معه العقلانية الإسلامية أوجها كما يُعتقد، بل ذلك الرجل الذي كرّس وعمل على تكريس لاعقلانية صميمة في الفكر العربي الإسلامي»[٤].

ـ «لقد كرّس ابن سينا بفلسفته المشرقية اتجاهاً روحانياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي وارتداده من عقلانيته المنفتحة. . . إلى لاعقلانية ظلامية قاتلة»[٥].

ـ «الفلسفة المشرقية السينوية كانت إذاً. . . فلسفة قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة»[٦].

ـ «إن فلسفة ابن سينا هي فلسفة «التحطيم الذاتي» فعلاً. . . فلسفة عقل جعل منتهى طموحه تقديم استقالته»[٧].

ـ «إن ابن سينا يتبنى الهرمسية بكاملها، بتصوفها وعلومها السرية السحرية. . . وفلسفته المشرقية تكرس اللامعقول بمختلف ألوانه وأشكاله. . . وهو بكل تناقضاته يسجل لحظة انفجار تناقض العقل العربي مع نفسه»[٨].

وكما هو واضح من هذه النصوص ـ كما من عنوان الدراسة التي خصّ بها الجابري فكر ابن سينا[٩] ـ فإن «جسم الجريمة» ووسيلة التجريم معاً «لإبراز الوجه الظلامي الغنوصي» لابن سينا، هما **الفلسفة المشرقية** المحمّلة بشحنة هائلة من

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٦. وهذا الحكم، الذي ورد في المدخل العام لكتاب **«نحن والتراث»**، يستعيده الجابري بحرفه في دراسته عن «ابن سينا وفلسفته المشرقية» (**«نحن والتراث»**، ص ٢٢٧).

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٧) **«تكوين العقل العربي»**، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٥، ص ٢٦٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٨.

(٩) **ابن سينا وفلسفته المشرقية: حفريات في جذور الفلسفة العربية بالمشرق**، في: **«نحن والتراث»**، ص ١٢٥ ـ ٢٤٠.

اللامعقول. فابن سينا قد «جنّد نفسه»، من خلال فلسفته المشرقية، لإضفاء «المشروعية العقلية على مختلف جوانب اللامعقول التي ورثها الإسلام كحضارة وثقافة عن الحضارات والثقافات القديمة»[١٠]. ومن خلال «عملية التخريب الذاتي التي مارسها عقل ابن سينا»، كان هو الصانع الفكري لعصر الانحطاط وذلك بقدر ما «ترك فلسفته المشرقية تقدم نفسها كـ «علم» وكـ «معرفة» لايديولوجيا عصر الانحطاط»[١١].

ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إننا نجد أنفسنا هنا أمام ما يشبه «محكمة تفتيش» تستهدف **أبلَسة** ابن سينا وإدانته بوصفه «أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام». وتماماً كما في محاكم التفتيش القروسطية، فإن التهمة الرئيسية الموجهة إلى صاحب «الفلسفة المشرقية» هي **السحر**، وهذا بالمعنى الحقيقي للكلمة كما بمعناها الفلسفي المرادف **للامعقول** بكل مضامينه وتلاوينه. هكذا يقول الجابري في ختام مرافعته: «لقد جعل ابن سينا من التنجيم والسحر والعزائم والطلسمات والرقى والتعلق بالموتى وغير ذلك من مظاهر اللامعقول، «علوماً» تجد مكانتها «الطبيعية» في منظومته «العلمية» الفلسفية التي طلاها بطلاء أرسطوطاليسي كاذب. وأخطر من ذلك وأكثر تأثيراً في توجيه الفكر العربي، هذا التوجيه الظلامي الدامس، خلال العصور الوسطى، توظيفه لـ «علوم» اللامعقول في تأويل الآيات القرآنية التي تتحدث عما وراء الطبيعة تأويلاً جنح بها نحو روحانية دامسة أكثر تخلفاً من «الواقعية الساذجة» التي كان عليها العرب حتى قيام الإسلام... من هنا نستطيع أن نقول إن الضربة الحقيقية التي أصابت الفلسفة وبالتالي العقلانية في الإسلام، لم تكن تلك التي تُعزى إلى الغزالي بسبب كتابه **«تهافت الفلاسفة»**، بل كانت تلك التي جاءت على يد «أكبر» فيلسوف في الإسلام: الشيخ الرئيس ابن سينا، وذلك من خلال مؤلفاته الصغيرة ورسائله الكثيرة العدد الواسعة الانتشار التي كانت تحمل وتذيع **فلسفته المشرقية**... فلسفة قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة.. وكرست الرؤية السحرية... مما جعل الظلامية تعم الفكر الشيعي والفكر السني معاً... و [مما] كان له أبعد الأثر في ردة الفكر العربي الإسلامي، وارتداده عن عقلانيته المتفتحة إلى لاعقلانية ظلامية قاتلة»[١٢].

---

(١٠) **«نحن والتراث»**، ص ٢٠٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢١١ و٢٢٧.

الجريمة المشرقية لابن سينا قابلة إذاً، للتلخيص بعبارة واحدة: **تدمير مدينة العقل في الإسلام**. ومن هنا فإن العقوبة التي كان المحتم أن يطلبها له ناقد العقل العربي، المتماهي مع دوره كمدّع عام، هي الطرد الأبدي من مدينة العقل التي يريد العرب المحدثون إعادة تشييدها: فما دمنا «قضينا نحن العرب حياتنا خارج التاريخ (= في جمود وانحطاط) لأننا تمسكنا بلحظة ابن سينا»، فلنقطع إذاً مع من تسبّب لنا في هذه القطيعة مع التاريخ، أو بعبارة تقصّد ناقد العقل العربي أن تكون خطابية: «لنخضها معركة حاسمة ضدها (= السينوية)»، و «لنقطع قطيعة تامة ونهائية مع الروح السينوية المشرقية الغنوصية الظلامية»[13].

الملف الاستشراقي للفلسفة المشرقية

لنتمسك بتشبيه المحاكمة: فهو يبيح لنا أن نؤكد على ضرورة حضور محامي دفاع في مواجهة المدعي العام. ولنقل حالاً إن مهمة محامي الدفاع غالباً ما تكون واحدة من اثنتين: إما تفنيد بيان الاتهام بنداً بنداً، ودليلاً دليلاً، للوصول إلى تبرئة المتهم، وإما نفي التهمة من أساسها وإثبات بطلانها دفعة واحدة، إما بدليل غياب يثبت عدم وجود المتهم في مسرح الجريمة ساعة وقوعها، وإما بدليل انتفاء يثبت عدم وقوع جريمة أصلاً (لا قتيل ولا جثة، بل محض «اختفاء»). ولنصارح القارئ حالاً بأننا سنضطر ـ ونحن نتلبس دور محامي الدفاع ـ إلى أن نسلك السبيلين كليهما معاً. فمن جهة أولى، سنعمل على إعادة بناء الملف **العقلاني** «للفلسفة المشرقية» بما يبطل تورط ابن سينا في جريمة «قتل العقل والمنطق في الوعي العربي». وسنعمل من الجهة الثانية على إثبات عدم وقوع الجريمة أصلاً، اعتقاداً منا ـ وهذه قد تكون مفاجأة للقارئ النائب هنا مناب هيئة المحلفين ـ أن **الفلسفة المشرقية أسطورة، خرافة، أو في أدنى الأحوال صرعة استشراقية**. وبدون أن ننفي أن للفلسفة المشرقية الموهومة جذوراً تاريخية ـ ستكون لنا إليها عودة ـ فإننا نعتقد اعتقاداً راسخاً أن المستشرقين، أو غالبية منهم على الأقل، هم الذين استنبتوا من تلك الجذور **شجرة**، وهم الذين استزرعوا من الشجرة **غابة**.

لقد نشأ الإشكال، أول ما نشأ، **كصعوبة لغوية** اعترضت سبيل أوائل المستشرقين. فمعلوم أن قصة ابن طفيل الفلسفية المعنونة **«حي بن يقظان»** «قصة ذاع صيتها وانتشرت في أوروبا انتشاراً واسعاً، فتُرجمت إلى اللاتينية والإنكليزية والألمانية والهولندية تحت

(١٣) المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٥.

عناوين مختلفة قد لا تخلو من التعسف أحياناً، في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن السابع عشر وطوال القرن الثامن عشر»[١٤]. والحال، أن ابن طفيل كان افتتح قصته بالقول: «سألت أيها الأخ الكريم الصفي الحميم ـ منحك الله البقاء الأبدي وأسعدك السعد السرمدي ـ أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي بن سينا. فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها»[١٥]. وقد اختار بوكوك الابن (١٦٤٨ ـ ١٧٢٧)، مترجم القصة إلى اللاتينية، أن يترجم لفظ «مشرقية» بمعنى «شرقية» (Orientali) تقديراً منه بأنها تحيل إلى فلسفة الهند. وقد قال بصدد ذلك: «من الصعب علينا أن نحدد الغرض الذي قصده [ابن سينا] في هذا الكتاب. ولكن يظهر أنه بحث فيه فلسفة الشرقيين أي الهنود، وقارنها بتعاليم المشائين. والذي يجعلنا نفترض هذا الفرض هو أن أبا الريحان البيروني، وكان معاصراً له، دخل بلاد الهند ودرس فلسفتها من جهة، ومن جهة أخرى علّم الفلسفة اليونانية بشهادة أبي الفرج»[١٦].

وقد درج سائر المترجمين الأوروبيين لقصة ابن طفيل، على مجاراة بوكوك الابن في تأويله، إلى أن تصدى لتفنيده ـ بعد مرور قرن كامل من الزمن ـ مستشرق ألماني هو إ. توك. ففي أطروحة له صادرة عام ١٨٢٦ تحت عنوان «مذهب التثليث النظري في العصور المتأخرة في الشرق»، نفى التفسير الشرقي الهندي لفلسفة ابن سينا الموسومة بالمشرقية، وأكد على أنها لا يمكن أن تعني شيئاً آخر سوى «حكمة الإشراق» التي قال فيها بعض المتصوفة المسلمين، بالتواصل مع الأفلاطونية المحدثة، وبالإحالة إلى ما كان الإغريق أنفسهم يسمونه «الحكمةَ الكلدانية». وفي عام ١٨٣٥ تدخل المستشرق أ.ب. بوزي ـ تدخلاً بدا في حينه حاسماً ـ ليؤيد التأويل «الإشراقي» للفلسفة المشرقية بالاستشهاد بالفقرة المتعلقة بـ «حكمة الإشراق» من كتاب حاجي خليفة «**كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون**» الذي لم يكن قد طُبع بعد. و «سرعان

---

(١٤) كرلو ألفونسو نلينو: «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية»، في: **«التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، طبعة وكالة المطبوعات الكويتية ودار القلم اللبنانية المصورة، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(١٥) **«حي بن يقظان»** لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق أحمد أمين، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٦٦، ص ٥٢.

(١٦) **«التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

ما اصبح القول بأن **الفلسفة المشرقية** هي حكمة **الإشراق**، نوعاً من الحقائق المسلم بها من الجميع عند الباحثين». وبعد نحو ربع قرن تدخّل المستشرق الكبير ص .مونك في كتابه «**أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية**» ليؤيد المرادفة بين حكمة الإشراق والفلسفة المشرقية، وليلاحظ في الوقت نفسه علاقة اشتقاقية مباشرة بين الشرق والمشرق والاشراق، وليقيم تمييزاً ما بين الفلسفة اليونانية بطبعتها المشائية و«المذاهب الشرقية» التي خالطتها من خلال مدرسة الإسكندرية الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة. وكان تطوّر جديد عندما أقدم المستشرق الفرنسي دي سلان سنة ١٨٦٨ على ترجمة **مقدمة** ابن خلدون إلى الفرنسية. فابن خلدون، الذي يتحدث عن ابن سينا بدون أن يأتي بذكر الفلسفة المشرقية المعزوة إليه، يتحدث بالمقابل، في الفصل المخصص لعلم الإلهيات، عن عميد علماء الكلام المتأخرين فخر الدين الرازي وكتابه المسمى «**المباحث المشرقية**». والحال، أن دي سلان عندما ترجم عنوان هذا الكتاب قال (Mebaheth Mochrikiya)، أي إنه قرأ **مَشرقية** على أنها **مُشْرقية**. وفي وقت لاحق تصدى المستشرق الهولندي راينهارت دوزي لهذا التأويل الاشتقاقي، ورفض في كتابه «**ملحق المعاجم العربية**» المطبوع سنة ١٨٨١ في ليدن قراءة دي سلان، وإن وافقه على المرادفة بين «المشرقية» و «الإشراقية». ويبدو أن المستشرق الفرنسي دارنبور أراد التخلص من هذا الإشكال اللفظي، فعمد في فهرسه للمخطوطات العربية بالاسكوريال (باريس ١٨٨٤) إلى ترجمة لفظ «مشرقي» و «إشراقي» على حد سواء بـ «روحاني» (Spiritualiste). وهكذا سمى كتاب الفخر الرازي بـ «**المباحث الروحانية**»، وسمى قصته «**حي بن يقظان**»، بالإحالة إلى ما جاء في مقدمة ابن طفيل، «**أسرار الحكمة الروحانية**».

ولكن ما كان مقتصراً حتى ذلك الحين على خلاف بين المستشرقين حول ترجمة عنوان كتاب ابن سينا الضائع عن «**الحكمة المشرقية**»، وجد في شخص المستشرق البلجيكي أ .ف .مهرن من يعممه ليطلقه على جملة المؤلفات الصغيرة والرسائل الصوفية المنسوبة إلى ابن سينا عندما نشرها، في أربعة كراسات صدرت بليدن في ١٨٨٩ ـ ١٨٩٩، بنصها العربي، مع تحليل لمضمونها بالفرنسية، تحت عنوان عام هو: «**رسائل في أسرار الحكمة المشرقية**». وقد ذهب إلى هذا المذهب المستشرق المجري الكبير غولدزيهر عندما نشر في عام ١٩٠٩ دراسة عن «**الفلسفة الإسلامية واليهودية**» ميّز فيها بين كتب ابن سينا الأرسطوطاليسية، و«رسائله الصوفية التي يحتمل

أن تكون جزءاً من الحكمة المشرقية (أي الشرقية)، وهي التي يشير إليها باعتبارها تكملة لفلسفته»[١٧].

وفي الوقت نفسه، أعاد المستشرقون الفرنسيون في مطلع القرن إحياء قراءة دي سلان للفظة «مُشرقية». وهذا ما فعله كارا دي فو في كتابه عن **ابن سينا** الصادر عام ١٩٠٠، حيث أصر على المرادفة بين «مُشرق» و «إشراقي»، وبالتالي على شجب المرادفة بين «مشرقية» و «شرقية». وقد قال إن خطأ قراءة «مشرقية» بفتح الميم بمعنى «شرقية» يرجع إلى «بعض تلاميذ ابن سينا الذين أرادوا أن ينحرفوا بمذهبه في اتجاه الوثنية الكلدانية أو الصوفية الهندية». وفي مقال لاحق له ظهر عام ١٩٠٢ تحت عنوان: «حكمة الإشراق عند السهروردي المقتول»، لخص النتائج التي أوصله إليها بحثه بقوله: «لقد قلنا إن فلسفة ابن سينا، وعلى وجه التخصيص ميتافيزيقاه وتصوفه، لا تختلف مطلقاً عن مذهب الإشراق، اللَّهُمَّ إلاّ في التسمية فحسب. وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يفسر ما نُسب إليه من أن هذا الرجل العظيم كان في جوهره من أنصار حكمة الإشراق، من دون أن يكون المرء في حاجة إلى الالتجاء إلى الفرض المؤلم، فرض عدم الإخلاص [لمذهبه]»[١٨].

ومع أن المستشرق الفرنسي ليون غوتييه قرأ «مَشرقية» بفتح الميم، في كتابه عن **«الفلسفة المسلمة»** الصادر عام ١٩٠٠، إلاّ أنه تراجع عن موقفه وقرأها بدوره بضم الميم (Mochriqiyya) في كتابه عن **«ابن طفيل، حياته ومؤلفاته»** الصادر عام ١٩٠٩، مرادفاً بينها وبين «إشراقية» (Illuminative)، ومقترحاً في الوقت نفسه إطلاق صفة «المَشرقية» بفتح الميم، وبمعنى «الشرقية»، على الصوفية الفارسية والهندية حصراً من دون «حكمة الإشراق» التي تظل بطبيعتها الفلسفية أقرب إلى الأفلاطونية المحدثة «الغربية»[١٩].

وفي عام ١٩١٢، انتصر المستشرق الألماني ماكس هورتن بدوره في كتابه عن **«علم الكلام النظري والوضعي في الإسلام»** لقراءة «مُشرقية» بضم الميم، معتمداً على الحجج التي قدمها المستشرق بريم لكي يثبت جواز مثل هذه القراءة من الناحية الفيلولوجية.

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(١٩) ليون غوتييه: *(Ibn Thofaïl, Sa vie, Ses Œuvres)* منشورات إرنست لورو، باريس ١٩٠٩، ص ٦٠ ـ ٦١.

وقد تأول الحكمةَ المُشرقية على أنها محاولة من ابن سينا، الذي كان عميق العاطفة الدينية في رأيه، لكي «يطبع فلسفة أرسطو ذات الطابع الوثني بطابع إسلامي». وفي تعليق له، على هامش ترجمته الموجزة عام ١٩١٣ لكتاب ابن رشد **«تهافت التهافت»**، يقول: «هذه الفلسفة المُشرقية ترمي إذاً إلى معرفة اللّه عن طريق الوجدان والذوق، في مقابل الفلسفة الدقيقة التي تستخدم البرهان وتسير على منهج استدلالي. فهي تقول إن الحقيقة شيء «يشرق» للعقل، فهي «مُشرقة». وعلى هذا النحو يشرق اللّه للصوفي، فهو مشرق. ومن يستخدم هذا اللفظ للدلالة على مذهبه «مُشرقي»، أي صوفي، أو فيلسوف الإشراق في مقابل الفيلسوف الذي يستخدم طريق البرهان»[٢٠].

ولم يلبث المستشرق الإسباني الكبير آسين بلاثيوس أن انتصر هو الآخر لقراءة «مُشرقية» بضم الميم، وذلك في كتابه الصادر في مدريد عام ١٩١٤ عن **«ابن مسرة وفلسفته: نشأة الفلسفة الإسبانية الإسلامية»**. وبعده بسنتين، وصف المستشرق الفرنسي كليمان هيوار في مادة «حكمة» في **«دائرة المعارف الإسلامية»** حكمة الإشراق بأنها نزعة أفلاطونية محدثة، وهي عينها «الفلسفة المُشرقية» التي «كانت موجودة أيام ابن سينا الذي كتب مؤلفاً عنوانه «الحكمة المُشرقية»، وكان لها حينذاك طابع سري فقدته منذ ذلك الحين». وفي **«دائرة المعارف الإسلامية»** أيضاً، ولكن في مادة «إشراقيون» هذه المرة، أكد المؤرخ المميّز للفلسفة الإسلامية ت .دي بور، أن «الإشراقيين هم أتباع حكمة الإشراق أو الحكمة المُشرقية (أما مَشرقية فمعناها = شرقية). ويُطلق هذا اللفظ على وجه التخصيص للدلالة على تلاميذ السهروردي. ولكن الاسم والمذهب أقدم عهداً».

وفي عام ١٩٢٥، تدخّل الإيطالي ك.أ .نلينو - «زعيم المستشرقين المعاصرين» كما يسميه ع .بدوي - ليحسم الجدل الدائر في اثنتين من نقاط تقاطعه. ففي مقال بعنوان «حكمة ابن سينا الشرقية أو الإشراقية» - وهو عينه الذي ترجمه بدوي بعنوان: «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية» - تصدى نلينو للإجابة عن سؤالين: هل فلسفة ابن سينا «الضائعة» مَشرقية أم مُشرقية؟ وهل هذه الفلسفة المشرقية شرقية أم إشراقية؟ وفي ما يتعلق بالسؤال الأول، كان سهلاً على نلينو أن يثبت أن قراءة «مُشرقية» بضم الميم، قراءة غالطة لأنها تتنافى مع الطبيعة الفيلولوجية للغة العربية التي تأبى زيادة ياء النسبة إلى آخر اسم الفاعل إلاّ إذا كان علَماً، كما في قولنا «مستظهري» نسبة إلى

(٢٠) **«التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»**، مصدر سابق، ص ٢٦٥.

الخليفة المستظهر أو «قادري» نسبة إلى الخليفة القادر، أو إلاّ إذا كان دالاً على انتماء جمعي كما في قولنا «معتزلي» أو «باطني». والحال، أنه لم توجد في التاريخ المعلوم فرقة أو طائفة عُرفت باسم المُشرقة لينسب إليها «المُشرقي» بصيغة المُفرد.

ولكن لئن أسقط نلينو بسهولة هذه القراءة الشاذة، فقد كان أصعب عليه بما لا يُقاس أن يخرق شبه الإجماع المنعقد في أوساط الاستشراق ليؤكد أن فلسفة ابن سينا «الصوفية» لا تمتّ بصلة إلى حكمة الإشراق. فعنده أن حكمة الإشراق كما تمثلت في مذهب السهروردي المقتول، «تختلف اختلافاً جوهرياً عن فلسفة الفارابي وابن سينا». وصحيح أن الأفلاطونية المحدثة تُعتبر من قبل بعض الدارسين قاسماً مشتركاً بين تلك الحكمة وهذه الفلسفة، ولكن هذه الأفلاطونية المحدثة، الواضحة الأثر في هذه كما في تلك، ليست هي نفسها واحدة. فعلى العكس من فلسفة الفاربي وابن سينا، فإن «حكمة الإشراق لا تستقيها من ينابيعها الصافية لدى رؤساء المدرسة الأفلاطونية المحدثة الإسكندرانيين، وإنما تأخذها من ميتافيزيقا النور المتأخرة التي هي خليط من التقاليد الغنوصية القديمة والعلوم المستورة، والتي حافظ عليها ونماها صابئة حران حتى بعد غزو المسلمين لبلاد فارس». أضف إلى ذلك أن هذه الميتافيزيقا الغنوصية النورية قد خُلطت من قبل السهروردي بعناصر ذات طابع إيراني خالص مأخوذة من الديانة الزرادشتية. و«على هذا النحو أصبح هرمس وأغاذيمون واسقلبيوس وفيثاغورس، وغيرهم من الشخصيات التي تُعتبر حجة في كتب العلوم المستورة، الرؤساء المزعومين لحكمة الإشراق، هم وجاماسب وبزرجمهر وغيرهما من الحكماء الخرافيين في فارس القديمة، والاختلاف بينها وبين أفكار ابن سينا المنشورة والمستورة واضح وضوحاً كبيراً إلى درجة أن عمى الباحثين الكبار في هذا الصدد لا بد من أن يكون راجعاً إلى تأثير الأفكار القديمة القائلة باتفاق حكمة ابن سينا المشرقية المجهولة مع حكمة الإشراق».

ولم يكتفِ نلينو بنسف الجسور بين حكمة الإشراق والفلسفة المشرقية، بل حاول أن يخطو خطوة إيجابية إلى الأمام عندما اقترح في نهاية مقاله، بعد الاستشهاد بنص طويل لابن سينا يُعرف باسم **منطق المشرقيين**، تأويل حكمة ابن سينا الضائعة أو المستورة على أنها لا تعدو أن تكون محاولة للتحلل من قيود المشائية اليونانية، ولتقديم مساهمة شخصية متمايزة عن الموروث الأرسطي، أو حتى لمعارضته بـ «طرق المشرقيين» من موقع منطقي وفلسفي صرف وبدون سقوط في أية «مذاهب صوفية

مستورة». ولكن نظراً إلى ضياع مخطوطة **«الحكمة المشرقية»**، فإن نلينو يمتنع عن تقديم تحليل مضموني لطبيعة **القراءة الاختلافية** التي يؤكد أن ابن سينا قد حاولها في كتابه الضائع، ولكنه يتكهن بأنه «من المحتمل كثيراً أن يكون اختلاف **الحكمة المشرقية** عن كتب ابن سينا الأخرى ذات الطابع المشائي، اختلافاً في طريقة العرض وتوزيع المواد أكثر من أن يكون اختلافاً في المضمون والجوهر»(٢١). الشيء الذي يعني ـ إذا صح ـ **أن ابن سينا بقي، حتى وهو يحاول تخطي المشائية، مشائياً.**

لقد خُيل على هذا النحو لنلينو أنه حسم النقاش وأغلق ملف قضية **الحكمة المشرقية**. ولا شك في أن مقالة نلينو أسهمت إلى حدّ غير قليل في **عقلنة** الجدل الذي كان لا يزال دائراً إلى حينه في أوساط المستشرقين حول تلك القضية. ولكنها لم تغلق، وما كان لها أن تغلق الملف ما دامت لم تجب عن سؤال جوهري: لماذا سمى ابن سينا فلسفته المشرقية هذا الاسم؟ وإذا لم تكن هذه الفلسفة إشراقية، فما معنى أن تكون **مشرقية**، ولا سيما أن نلينو ـ بعد إسقاطه قراءة «مُشرقية» ـ قد أبقى هو نفسه الباب مفتوحاً أمام قراءتين: **مَشرِقية** بكسر الراء **ومَشرَقية بفتحها**؟

فضلاً عن هذا الباب الذي تركه نلينو منفرجاً، فإن الحلّ **العقلاني** الذي اقترحه لقضية **الحكمة المشرقية** قد تسبب هو نفسه على ما يبدو، من قبيل رد الفعل، في انديا موجة جديدة من **اللاعقلانية** في الأوساط الاستشراقية في التعاطي مع «أسرار الحكمة المشرقية». إذ إن نسف الجسور ما بين الفلسفة المشرقية وحكمة الإشراق قد استثار تصميماً على إعادة بنائها، ولو عن طريق ركوب مركب الغلو الذي لا يضبطه ضابط معرفي أو منهجي. وقد تجلى ردّ الفعل هذا بأكثر أشكاله تطرفاً لدى **الأوساط الكهنوتية والروحانية والتيوصوفية من الاستشراق الفرنسي**. فلويس غارديه نُشر سلسلة مطولة من الدراسات عن ابن سينا ثم أصدرها مجموعة في كتاب نُشر عام ١٩٥١ تحت هذا العنوان الدال: **«فكر ابن سينا الديني»**. وبرغم اعتراف ل.غارديه بأن مشكلة «الفلسفة المشرقية» عسيرة ومعقدة، فإنه يرى أنها غير قابلة للحل ـ هذا إذا حُلت ذات يوم ـ إلاّ على ضوء «جميع المعاني المجازية والصوفية التي كان ينطوي عليها لفظ «الشرق» [أو المشرق] بالنسبة إلى الوسط الذي كان يعيش فيه ابن سينا. أفلا نقرأ في شرحه سورة **النور**، أن المشرق هو المكان الذي يكون منه مطلع النور؟ ألا تعلمنا رسالته عن «حي

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٧٠ ـ ٢٨٩.

بن يقظان» بصريح العبارة، أن المغرب هو مكان الظلمات والجدب والهيولى، وأنه إنما في المشرق يتواجد عالم المعقولات: فهو مقام النفس البشرية أولاً، ثم مقام الملائكة الأرضية والجن، ثم المعقولات المجردة، ثم العقل الأول، وأخيراً المبدأ الأول؟ إننا نلتقي هنا اشتراك المعنى الذي ينطوي عليه جذر «ش ر ق» حيث يرمز الشرق الجغرافي إلى إشراق الأذهان... وعليه لن نتردد في القول إن مشروع «حكمة مشرقية» لدى ابن سينا ما كان له إلاّ أن يحثه [في آخر حياته] على استلهام أفلاطون وأرسطو **التيولوجيا** المنحول (أي أفلوطين)، وهذا بغرض تطوير اجتهادات أكثر أصالة، ولكن ليس في اتجاه «العقلنة»، بل في اتجاه غنوص عقلي المنزع»[٢٢].

وفي عام ١٩٥٢ رمى لويس ماسينيون ـ وكان سبق له أن ترجم **«منطق المشرقيين»** إلى الفرنسية ـ بكل ثقله في المعركة ليؤكد في مقال شديد الاقتضاب، ولكن أيضاً شديد القطع، أن ابن سينا إنما حاول من خلال فلسفته المشرقية **التوفيق بين الفلسفة اليونانية والحكمة السامية التقليدية**[٢٣]. وقد بنى ماسينيون حكمه هذا على تحليل «للأبجدية الفلسفية» التي ادعى أن ابن سينا اعتمدها في **رسالته النيروزية**، مؤكداً على غنوصية ابن سينا وضلوعه في علم الجفر «الإسماعيلي». وقد قفز المستشرق الكبير، في مدعاه هذا، على واقعتين أساسيتين: أولاهما أن **الرسالة النيروزية** (في علم الجفر) منحولة على ابن سينا (وما أكثر ما نحل عليه من رسائل مشابهة!)، وثانيتهما أن ابن سينا نفسه لم يكن «سامياً» لا بالمعنى الإثني ولا بالمعنى اللغوي لهذا الوصف.

وفي عام ١٩٥٢ أيضاً، أصدر هنري كوربان، من طهران، ترجمة فرنسية لنص **«حي بن يقظان»** و **«رسالة الطير»** ونصوص «مشرقية» أخرى لابن سينا، في إطار دراسة شاملة أطلق عليها هذا العنوان الدال: **«ابن سينا والسرد الرؤيوي»**. ومن الممكن أن تُعتبر هذه الدراسة، التي تعمدت ألا تلتزم بالمنهج التاريخي، أكبر محاولة في نوعها لـ **غَوْنَصَة** ابن سينا. وقد عقد كوربان في هذه الدراسة، التي أعيد طبعها مراراً وترجمت إلى الإنكليزية، فصلاً ختامياً استعرض فيه «الأبحاث الجديدة حول فلسفة ابن سينا المشرقية

---

(٢٢) لويس غارديه: **«فكر ابن سينا الديني»** *(La Pensée Religieuse D'Avicenne)*، منشورات مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٥١، ص ٢٥ ـ ٢٧.

(٢٣) ل. ماسينيون: «فلسفة ابن سينا المشرقية وأبجديته الفلسفية»، في: **«الأعمال الصغرى»** *(Opera Minora)*، تصنيف الأب يواكيم مبارك، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦٩، م٢، ص ٥٩١.

وانتهى إلى رفض «المعنى الطوبوغرافي» لمفهوم «المشرق»، أو على الأقل عدم الاكتفاء به، ليتمسك بالمقابل بمعنى مفارق، متعالٍ، تألهي، وعلى حد تعبير عنوان دراسته: «رؤيوي». وفي ردّ مباشر على نلينو يقول: «إنه لا يكفي أن يكون المرء مشرقياً بالمعنى الجغرافي والسياسي للكلمة لكي يعمل بصورة تلقائية فلسفة مشرقية». فالحكمة المشرقية تلغي قانون المكان كما قانون الزمان لتربط مثلاً، و «بلا سلسلة تاريخية سببية»، بين ابن سينا «المشرقي» في القرن الحادي عشر للميلاد، وتوما الإنجيلي المنحول صاحب «**الرسائل الغنوصية**» الموضوعة في أرجح الظن في مصر في القرن الثاني أو الثالث للميلاد[٢٤]. فالحكمة المشرقية هي تلك التي تستمد معانيها (= إشراق، شروق، مشرق) من «جوهر الشرق» بوصفه الفجر المشرق. فهي إذاً، «المعرفة الشارقة (Cognito Matutina)، لأنها هي المشرق بالنسبة إلى كل معرفة»[٢٥].

على هذا المجرى جرى تلميذ كوربان كرستيان جامبيه في كتابه الذي تعمّد أن يسميه ـ طلباً للمفارقة ـ «**منطق المشرقيين**». فعنده أن «الفلسفة المشرقية» لو لم توجد عند ابن سينا لكان ينبغي اختراعها. فهي تروي عطش جميع الظامئين إلى الروح، أو بتعبير أدق إلى «**الغنوص الإشراقي**». فابن سينا هو للنفس كما كانط أو هيغل للعقل. لا النفس الفيزيقية، بل النفس المتألهة. وأكثر ما يرفضه ك. جامبيه هو أن يكون ابن سينا مجرد متابع لأرسطو وللأفلاطونيين المحدثين، أو مجرد مفكر موسوعي، أو حتى مجرد معماري لميتافيزيقا العقل. فابن سينا ـ وكل سلالة حكماء الإشراق من بعده ـ «موكول إليه رسالة أسمى هي إعطاء المؤمنين، ولو عن طريق النظر الفلسفي، المعنى الخفي والحقيقة المستورة للوحي الإلهي». ولهذا، فإن أسوأ تأويل للفلسفة المشرقية هو اعتبارها «فلسفة مشرقيين بالمعنى الجغرافي للكلمة». وسواء أكانت الفلسفة المشرقية بحكم الضائعة أم متضمنة فعلاً في رسائل ابن سينا الرمزية والصوفية، فإن ميزتها الكبرى أنها تبقى، بخلاف ما هو تاريخي ووقائعي، مفتوحة للتأويل وإعادة الاختراع. فهي على الدوام بمثابة «نص آخر». والمعرفة التي تحيل إليها ليست معرفة

---

(٢٤) يعقد كوربان صلة نسب بين حي بن يقظان، بطل ابن سينا والسهروردي وابن طفيل، وبين بطل «**الرسائل الغنوصية**» الأمير الفتى «المشرقي» الذي «غرّبه» أهله إلى مصر ليفوز بـ «الدرة اليتيمة»، والذي تجرد عند عودته إلى مسقط رأسه من ملابسه الدنيوية «المغربية» ليعاود ارتداء ثوبه النوراني «المشرقي».

(٢٥) هنري كوربان: «**ابن سينا والسرد الرؤيوي**» *(Avicenne et le Récit Visionnaire)*، منشورات برغ الدولية، باريس ١٩٧٩، ص ٤٧. وانظر كذلك ص ١٧٢ وص ٢٩٢ ـ ٣٠١.

علمية أو موضوعية، بل هي ـ على حد تعبير سبينوزا ـ «معرفة من النوع الثالث». فما هي علم بالوجود، شأنها شأن الفلسفة العادية، بل هي **علم بالأشكال العليا للوجود**. وبصفتها فلسفة فوق الفلسفة، فإن معيار التاريخية لا يسري عليها. والفلسفة «يفسرها على كل حال حاضرها، لا ماضيها». ومن ثم، ليس المهم أن تكون الفلسفة المشرقية قد وُجدت في التاريخ أو لم توجد، وإنما المهم أنها تلبي حاجة معاصرة. فالفلسفة المشرقية تصلح لأن تكون **الفلسفة الروحية لعصر بلا روح**. وحتى لو قيل إن مثل هذه القراءة للفلسفة المشرقية **بعدية** وليست **قبلية** كما يفترض المنهج التاريخي، وبالتالي غير مطابقة للواقع الفعلي للفلسفة المشرقية عند ابن سينا نفسه، فإنها تظل هي الأخصب بما لا يقارَن. فهي إذ تلتزم بمبدأ الرغبة لا بمبدأ الواقع ـ وهل للواقع من تعريف آخر سوى أنه مغامرة الرغبة؟ ـ فإنها تفتح الباب على مصراعيه «لاختراع ابن سينا ومضاعفته»، وبالتالي لتوليد «معرفة جديدة» بدل الاكتفاء ـ صنيع القراءة التاريخية والعقلانية ـ بـ «التصديق على حقيقة قائمة من قبل»[٢٦].

إزاء هذا «الشطح» المنفلت من كل ضابط، تصدت مستشرقة وحيدة هي آميلي ماري غواشون، الاختصاصية اللامعة في السينوية، للدفاع عن قراءة عقلانية لابن سينا ولتبديد كل ضباب الغنوص الإشراقي الذي أحيطت به فلسفته المشرقية على يد المدرسة الكوربانية. فضلاً على قراءة كوربان «الرؤيوية» لقصة **«حي بن يقظان»**، وضعت كتاباً بكامله عن «الحكاية» نفت فيه «وجود أي أثر للغنوص» فيها، وأكدت على أنها «متمحورة بتمامها على نظرية المعرفة»، وهذا بمعنى المعرفة العقلية في التقاليد الفلسفية البرهانية، ولا سيما منها التقليد الأرسطي، ورفضت أن ترى فيها «رمزاً أو كناية أو تأويلاً، أو سرداً باطنياً... أو رواية روحية... أو رؤية رؤيوية». وإنما هي محض خلاصة مكثفة «لمذهب ابن سينا في المعرفة في نسيج من صور يجد معظمها أصله الواضح كل الوضوح في مؤلفاته الفلسفية والعلمية»[٢٧]. وبدون أن تنكر الوجود التاريخي لفلسفة مشرقية، فقد أصرت، في المقدمة المطولة التي كانت وضعتها لترجمتها كتابَ ابن سينا **«الإشارات والتنبيهات»**، على **الطابع العلمي** الصرف لهذه

---

(٢٦) كرستيان جامبيه: **«منطق المشرقيين»** *(La Logique des Orientaux)*، منشورات سوي، باريس ١٩٨٣، ص ٩٦ ـ ٩٧. وانظر كذلك ص ٧٢ ـ ٧٣ وص ٢٠٠ ـ ٢٠٣.

(٢٧) آ.م. غواشون: **«حكاية حي بن يقظان»** *(Le Récit de Hayy Ibn Yaqzan)*، منشورات دكليه دي بروير، باريس ١٩٥٩، ص ٩ ـ ١٥.

الفلسفة من خلال ربطها بمدرسة جنديشابور العلمية(٢٨). وقد غلت في هذا التأويل ـ غير المسبوقة إليه ـ إلى حد الافتراض أن تلك الفلسفة المشرقية إنما تعبّر عن «التطور الذي أصابته السينوية بفضل استثمارها لإنجازات مدرسة جنديشابور في حقل الطب والعلوم الطبيعية، مما دفع بها إلى أن تتقدم في اتجاه معرفي أقل اتصافاً بالطابع التأملي وأكثر اتصافاً بالطابع التجريبي مع تغليب ظاهر لتقنية الاستقراء ولمقولة السببية بالمعنى الحديث للكلمة»(٢٩). وعلى هذا النحو لم تكتفِ الآنسة غواشون بتجريد الفلسفة المشرقية من ردائها الغنوصي المزعوم، بل انتقلت من النقيض إلى النقيض لتلبسها ثوباً «علمياً»، هو بكل تأكيد أكثر ملاءمة لروح الأزمنة الحديثة، لكنه يبقى ـ في تقديرنا ـ كسابقه، زياً تنكرياً.

وختاماً، لن نستطيع، ونحن على وشك إغلاق هذا الملف الاستشراقي عن الفلسفة المشرقية، إلاّ أن نتوقف عند مفارقة. فقد كان ناقد العقل العربي، في مداخلة له عام ١٩٨٤، شن حملة قاسية على الظاهرة الاستشراقية رابطاً إياها بالظاهرة الاستعمارية والمركزية الأوروبية ورواسب الصراع التاريخي بين المسيحية والإسلام في العصور الوسطى. وقد وجّه في الوقت نفسه نقداً لا يقل لذوعاً إلى مستبطني الاستشراق من «الباحثين والكُتّاب العرب» ممن يسيرون على نهج المستشرقين ويتبنون أطروحاتهم بـ «صورة تابعة» مما «يعكس مظهراً من مظاهر **التبعية الثقافية**»(٣٠). والحال، أن **الفلسفة المشرقية** كما استعرضنا ملفها الاستشراقي بإيجاز شديد في الصفحات السابقة، تقدم لنا عيّنة ناجزة من **سلعة ثقافية منتَجة ومعلَّبة في المصنع**

---

(٢٨) اعتبرت آ.م. غواشون أن الفلسفة المشرقية سميت هذا الاسم لأنها تنتمي جغرافياً إلى الجناح الشرقي الأقصى للحضارة العربية الإسلامية الممتد ما بين بخارى وسمرقند وأصبهان وهمذان، ولكنها بربطها بمدرسة جنديشابور أوقعت نفسها في مغالطة. فجنديشابور، التي كان أنشأها الملك الساساني شابور الأول في القرن الثالث ب.م. في إقليم خوزستان على الخليج الفارسي (وليس على البحر الأحمر كما تذكر سهواً)، تقع جغرافياً إلى الغرب من بخارى، مثلها في ذلك مثل بغداد الموصوفة من قبل الآنسة غواشون بأنها «غربية». وهي تبعد، مثل بغداد أيضاً، عن بخارى وسمرقند نحواً من ألفي كيلومتر.

(٢٩) انظر مقدمة آ.م. غواشون للترجمة الفرنسية لكتاب ابن سينا: «**الإشارات والتنبيهات**»، منشورات مكتبة فران الفلسفية (بالمشاركة مع اللجنة الدولية لترجمة الروائع ببيروت)، باريس ١٩٥١، ص ١٠ ـ ١٢ و٦٧ ـ ٦٨.

(٣٠) «**التراث والحداثة**»، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء ١٩٩١، ص ٢٩.

الاستشراقي. والحال أيضاً، وبرغم كل التنديد الصاخب بـ «التبعية الثقافية»، فإن من استورد هذه السلعة إلى السوق الثقافية العربية وروّجها على نحو غير مسبوق إليه، هو ناقد العقل العربي نفسه، ونكاد نقول: ليس أحد سواه. ولو استعرضنا كل من كُتب قبله في تاريخ الفكر الفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية لوجدناه يهمل مسألة الفلسفة المشرقية إهمالاً تامّاً، أو لا يعرض له - عندما يعرض - إلاّ بصورة فرعية مقتضبة. فمن الذين أهملوها مصطفى عبد الرازق في **«تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»** (١٩٤٤)، وإبراهيم مدكور: **«في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق»** (١٩٤٧)، وحسين مروة في: **«النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»** (١٩٧٨)، وإن يكن هذا الأخير قد أشار - مجرد إشارة - إلى الوجود الاستشراقي للمسألة[٣١]. ومن الذين أشاروا إليها إشارات عابرة جميل صليبا في: **«تاريخ الفلسفة العربية»** حيث أكد على وجود «اتجاه إشراقي» لدى ابن سينا ناجم عن جمعه ما بين «العلم اليوناني والحكمة الشرقية»، بدون أن يعرض لمسألة **الفلسفة المشرقية** عرضاً مباشراً خلا استشهاده بقولة لابن سينا - ستكون لنا عودة إليها - ينفي فيها أن يكون ابن سينا «أدرك الفلسفة المشرقية»[٣٢]. وهذا ما يفعله أيضاً حنّا الفاخوري وخليل الجر في **«تاريخ الفلسفة العربية»** (١٩٥٧). فهما يستشهدان بقولة للسهروردي - ستكون لنا إليها عودة أيضاً - ينفي فيها أن يكون ابن سينا سبقه إلى اكتشاف الحكمة المشرقية. كما يستشهدان بالمقدمة التي كتبها هنري كوربان لـ «مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات شهاب الدين السهروردي» نشرتها له جمعية المستشرقين الألمانية ليخلصا إلى القول: «يبدو من هذه الدراسة أن المحاولات التي قامت قبل شهاب الدين السهروردي على يد ابن سينا أو على يد فخر الدين الرازي وغيرهما، لم تكن موفقة لأن الذين قاموا بها لم يتوصلوا إلى منابع الحكمة المشرقية التي وُضعت في أيام الفرس من الخسروانيين»[٣٣]. وقد

(٣١) حسين مروة: **«النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»**، دار الفارابي، الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٨١، ج٢، ص ٥٨٣.

(٣٢) جميل صليبا: **«تاريخ الفلسفة العربية»**، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٣، ص ٢١٨.

(٣٣) حنا الفاخوري وخليل الجرّ: **«تاريخ الفلسفة العربية»**، دار الجيل، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٢، ج١، ص ٣٠٥. وهذا الشاهد الذي ينفي فيه كوربان وصول ابن سينا إلى منابع الحكمة المشرقية ليس مثيراً للعجب. ففي حينه كان كوربان لا يزال يعتقد أن السهروردي - وليس ابن سينا - هو محيي الحكمة المشرقية.

أفرد ماجد فخري في «**تاريخ الفلسفة الإسلامية**» (١٩٧٠) الذي وضعه بالإنكليزية، فقرتين مقتضبتين للفلسفة المشرقية المعزوة إلى ابن سينا. ففي إحداهما أشار إلى «كثرة المشاكل» التي يثيرها كتابه المعروف بـ «**الحكمة المشرقية**» وربط في الوقت نفسه هذه الحكمة بما افترضه من وجود «نزعة صوفية في تفكير ابن سينا بقيت كامنة في مؤلفاته الباكرة وأبحاثه النظرية وتبلورت في ما بعد في كتاب «**الإشارات**» وفي عدد من كتاباته الموغلة في الرمزية كقصة «**حي بن يقظان**» و «**رسالة الطير**». وفي ثانيتهما نفى وجود ثنائية في تفكير ابن سينا ما بين مشائية ظاهرة وحكمة مشرقية مستورة، مؤكداً أن «المخطوطات التي وصلت إلينا من كتاب له بعنوان «**الفلسفة المشرقية**» لا تثبت وجود الثنائية المزعومة في تفكيره»، ومضيفاً: «من دون أن نطيل الكلام في هذه القضية التي اختلفت حولها الآراء، نذكر أن أكثر البيّنات الداخلية والخارجية تتعارض، على ما يبدو، مع القول بثنائية تفكير ابن سينا، لأن المفارقة لمذهب المشائين كما تُستشف من كتاب «**منطق المشرقيين**» أو «**الحكمة المشرقية**» أو كتاب «**الإشارات والتنبيهات**» ـ وهو من أواخر مؤلفاته، والمفترض أنه من أنضجها ـ لا تعدو في أكثر الأحيان كونها مفارقة شكلية أو لفظية لا غير»[٣٤]. ولكن إلى عكس هذا الرأي ذهب محمد علي أبو ريان في الفقرة السريعة التي خصّها من كتابه «**تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**» (١٩٧٦) لفلسفة ابن سينا المشرقية. ففي معرض إشارته إلى «تخريج نلينو للمشكلة» وإلى إنكار السهروردي لـ «وجود حكمة مشرقية بمعنى إشراقية لدى ابن سينا»، يقول: إن ذلك «لا يقدم حلاً حاسماً للموضوع ولا يسمح بأن نسلم بأن كتاب «**الحكمة المشرقية**» ليس سوى صورة من كتب ابن سينا الأخرى المشائية»[٣٥]. ولكن لئن انتهى أبو ريان على هذا النحو إلى ضرب من التشكيك في التشكيك، فإن الصانع الحقيقي لمعضلة الفلسفة المشرقية في الثقافة العربية المعاصرة، عنينا عبد الرحمن بدوي الذي تولى ترجمة دراسة نلينو ونشر النصوص السينوية ذات الصلة بتلك الفلسفة في كتابه «**أرسطو عند العرب**»، مال إلى القول بالنفي. ففي الفصل المطول الذي عقده من **موسوعته الفلسفية** لابن سينا لم يأتِ بذكر الفلسفة المشرقية إلاّ في ختام الفصل وبالأسطر القليلة التالية:

---

(٣٤) ماجد فخري: «**تاريخ الفلسفة الإسلامية**»، ترجمة كمال اليازجي، منشورات الجامعة الأميركية، الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٤، ص ١٨٤ و٢٠٨.

(٣٥) محمد علي أبو ريان: «**تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**»، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٦، ص ٢٩١.

«الخلاصة أن مذهب ابن سينا يُعَدُّ أوسع نتاج في الفكر الفلسفي في الإسلام. وقد حاول فيه المزج بين فلسفة أرسطو ـ وهو قد تمثّلها خير تمثيل ـ وقسمات متناثرة من فلسفة أفلاطون، لكن الاتجاه السائد في مذهبه هو الفلسفة المشائية. ولئن كان أقل التزاماً بنصوص أرسطو من ابن رشد، فإن ذلك كان أيضاً ميزة من جهة أخرى، من حيث أنه أفسح له في المجال ليستقل أحياناً بفكره الخاص. صحيح أن تجديداته أو محاولات الأصالة لديه قد أخفقت بوجه عام، ولم تكن **«فلسفته الشرقية» غير أمل لم يتمكن من تحقيقه بالفعل**، لكنه استطاع على كل حال ـ في موسوعته الفلسفية الكبرى **«الشفاء»** ـ أن يقدم أوفى دائرة معارف فلسفية عرفتها العصور الوسطى»[٣٦].

وحده ناقد العقل العربي ـ الذي دمغ غيره من الباحثين الفلسفيين العرب بـ «التبعية الثقافية» للمستشرقين ـ أخذ بالإشكالية الاستشراقية عن الفلسفة المشرقية بحذافيرها، وتوسع فيها ليس كمّاً فحسب، بل على الأخص كيفاً. فهو لم يفرد لها دراسة في مئة وخمس عشرة صفحة فحسب، بل اتخذها أيضاً مفتاحاً لكل المنظومة الفلسفية السينوية، مؤكداً أنها تقوم لها مقام **القاعدة الابستمولوجية**، فضلاً عن أنها تمثّل **مضمونها الأيديولوجي** الحقيقي. ونستطيع أن نقول إن ناقد العقل العربي نفّذ هنا، على المستوى الإجرائي المنهجي، **مناورة انقلابية**: فعلى العكس من سائر المستشرقين و «التابعين» لهم من الباحثين العرب الذين حاولوا أن يتكهنوا بطبيعة الفلسفة المشرقية المفقودة انطلاقاً من كتابات ابن سينا الموجودة، فقد سعى إلى تفسير المنظومة الفلسفية السينوية برمتها، وبكل بعدها الموسوعي، بالجزء الضائع منها: كتاب **«الحكمة المشرقية»**. وهكذا فإنه **بدلاً من أن يستدلّ بالشاهد على الغائب، فقد استدل بالغائب على الشاهد**. وليس هذا فحسب، بل إن هذه المفارقة تأخذ بعدها الحقيقي متى أدركنا أن الشاهد المُستدَل عليه هنا هو **الكل**، في حين أن الغائب المستَدَل به هو **الجزء**. وهذا ما يتنافى مع أبسط قواعد المنطق الاستدلالي.

الفلسفة المشرقية والفلسفة المشائية

لم تتخلق الأسطورة الاستشراقية عن الفلسفة المشرقية من عدم. فالفلسفة المعمدة بهذا الاسم لها حضورها التاريخي الأكيد في المأثور العربي الإسلامي. ولكنه حضور

---

(٣٦) عبد الرحمن بدوي: **«موسوعة الفلسفة»**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤، م١، ص ٦٧. والتسويد منا.

غياب أكثر منه حضور وجود. فالفلسفة المشرقية، كما سنرى، لا تحضر إلاّ بوصفها فلسفة مفقودة أو مفتقَدة. وأول شهادة تردنا بهذا الخصوص تعود إلى ابن سينا نفسه. ففي رسالتين له يشير إلى ضياع كتابات له حول ما يمكن أن يسمى «فلسفةً شرقية». ففي واحدة من الرسالتين يشير إلى «تحزّن» مراسله على «ضياع الإشارات والتنبيهات» ويطمئنه بالقول: «عندي أن هذا الكتاب وُجد له نسخة محفوظة». ولكنه يفيده بالمقابل بأن ما ضاع هو كتاب آخر عنوانه «المسائل الشرقية». يقول: «أما «المسائل الشرقية» فقد كتبتُ أعيانها، بل كثيراً منها في أجزائها لا يطلع عليها أحد، وأثبتُّ أشياء منها «من الحكمة العرشية» في جزازات: فهذه هي التي ضاعت، إلاّ أنها لم تكن كبيرة الحجم، وإن كانت كثيرة المعنى، كلية جداً. وإعادتها أمر سهل: بلى، كتاب «الإنصاف» لا يمكن أن يكون إلاّ مبسوطاً وفي إعادته شغل. ثم مَنْ هذا المعيد ومن هذا المتفرغ عن الباطل للحق، وعن الدنيا للآخرة، وعن الفضول للفضل! لقد أنشب القدر فيَّ مخالب الغِيَر، فما أدري كيف أتملص وأتخلص. لقد دُفعت إلى أعمال لست من رجالها[٣٧]، وقد انسلخت عن العلم فكأنما ألحظه من وراء سجف ثخين، مع شكري لله تعالى، فإنه على الأحوال المختلفة والأهوال المتضاعفة والأسفار المتداخلة والأطوار المتناقضة، لا يخليني من وميض يحيي قلبي ويثبِّت قدمي»[٣٨].

وفي رسالة ثانية، لها شهرتها عند المؤرخين، يفيد مراسله ـ وهو الكيا أبو جعفر محمد بن المرزبان الذي ستكون لنا إليه عودة ـ بـ «أني كنت صنفت كتاباً سميته «كتاب الإنصاف»، وقسّمت العلماء قسمين: مغربيين ومشرقيين، وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين، حتى إذا حقّ اللدد تقدمت بالإنصاف. وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة. وأوضحت شرح المواضع المشكلة في الفصوص إلى آخر «أثولوجيا» على ما في «أثولوجيا» من المطعن. وتكلمت على سهو المفسرين،

(٣٧) لعل في ذلك إشارة إلى تكليفه مكرهاً بتقلد الوزارة مرتين في عهد شمس الدولة وثورة العسكر عليه وسجنه.

(٣٨) عبد الرحمن بدوي: «أرسطو عند العرب»، منشورات وكالة المطبوعات الكويتية ودار القلم اللبنانية، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٨، ص ٢٤٥. هذا ويختلف النص كما حققه محسن بيدار فر بعض الاختلاف عن تحقيق ع .بدوي حيث جاء فيه: «أما المسائل الشرقية فقد كنت عبأتها ـ بل كثيراً منها ـ في أجزائها بحيث لا يطلع عليها وأثبتّ أشياء أيضاً من «الحكمة العرشية» في جزازات».

وعملت في ذلك في مدة يسيرة ما لو حُرِّر لكان عشرين مجلّدة. فذهب ذلك في بعض الهزائم، ولم يكن إلاّ نسخة التصنيف، وكان النظر فيه وفي تلك الخصومات نزهة. وأنا، بعد فراغي من شيء أعمله، أشتغل بإعادته، وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً. لكن ذاك قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم. والآن فليس يمكنني ذلك، ولا لي مهلته، ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم. وأما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد، ولا يجرى مع القوم في ميدان. فيكاد أن يكون أفضل من سَلَف من السلَف. ولعل اللّه يسهل معه الالتقاء، فتكون استفادة وإفادة. وليعذرني في تشوش الخط وتعوّج الحروف، فما توليت مخاطبة بيدي منذ سنة وسنتين لأمراض نهكَتْني وطالت علي وامتخرت هُنانتي[٣٩] وكانت أقعدتني وكفت يدي عن الخط والكتابة. فهذا أول ما كتبته، وهو من بركات معرفته. واللّه يمتّعني به، ورأيه في ذلك موفّق إن شاء اللّه»[٤٠].

وهذا النص هو الذي وضع أيديهم عليه كبار مصنفي تواريخ الفلسفة في المأثور العربي الإسلامي من أمثال البيهقي في **«تتمة صوان الحكمة»** والقفطي في **«أخبار الحكماء»** وابن أبي أصيبعة في **«عيون الأنباء»**. وقد أجمع ثلاثتهم على أن كتاب **«الإنصاف»**، الذي أنصف فيه ابن سينا بين «المشرقيين والمغربيين»، قد فُقد كله أو أكثره في نهب السلطان مسعود ابن السلطان محمود الغزنوي لمدينة أصبهان سنة ٤٢٥هـ، وذلك نقلاً عن رواية لأبي عبيد الجوزجاني، تلميذ ابن سينا المخلص.

لكن هل كتاب **«الإنصاف»** الضائع هذا هو عينه كتاب **«الحكمة المشرقية»** المفقود كما افترض عدد من المستشرقين؟ فما سر التداخل في هذه الحال بين العنوانين؟ وهل يكفي أن يكون ابن سينا تحدّث فيه عن «مشرقيين»، بالمقابلة مع «مغربيين»، حتى نعده ـ صنيع ناقد العقل العربي ـ واحداً من «المؤلفات التي عرض فيها ما سمّاه «الفلسفة المشرقية»[٤١]؟ وإذا كان الكتابان الضائعان: **«المسائل الشرقية»** و **«الإنصاف»** يتضمنان فعلاً ما يقوم لكل منظومته الفلسفية مقام الأساس والمفتاح ـ طبقاً لفرضية ناقد العقل العربي دوماً ـ، فهل كان ابن سينا سيتردد في إعادة كتابتهما، وهو الذي من عادته أن يشتغل بإعادة كل شيء يعمله «وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً»؟ وإذا كانت لهما تلك

---

(٣٩) الهنانة: بقية المخ والشحمة في باطن العين. ويُقال ما به هنانة أي ما فيه خير.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(٤١) **«نحن والتراث»**، ص ١٣٦.

الأهمية الأيديولوجية والابستمولوجية التي يعزوها ناقد العقل العربي إلى «**الحكمة المشرقية**»، فكيف نفسّر في هذه الحال لا امتناع ابن سينا عن إعادة شغلهما فحسب، بل كذلك استهانته الظاهرة بمضمون كتاب «**الإنصاف**» الذي كان العمل فيه «نزهة»، والذي يؤثر ألا يبدد وقته في إعادة كتابته نظراً إلى اشتغاله «الآن» بمن هم أثقل وزناً من «البغدادية» ـ الموصومين من قبله بالضعف والتقصير والجهل ـ أي شراح أرسطو «مثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم»؟

لكن لنرجئ البحث مؤقتاً في هذه النقطة المهمة لنعود إلى الشهادة التي يدلي ابن سينا نفسه بها عن فلسفته المشرقية اسماً ومحتوى. فهو من يصرح، في ثلاثة مواضع على الأقل، بأنه وضع كتاباً في «**الحكمة المشرقية**»: في تفسيره كتاب «**أثولوجيا**»، وفي مقدمة موسوعته «**الشفاء**»، وفي مقدمة نص «**منطق المشرقيين**». ففي تفسير كتاب «**أثولوجيا**»[٤٢] يحيل قارئه ست مرّات إلى كتابه «**الحكمة المشرقية**». مرّة أولى في معرض النقاش لإمكان تجرد النفس من المادة وبقاء «الهيئات» مطبوعة فيها بلا «توسط مادة»، فيقول: «الجواب عن ذلك إحالة على **الحكمة المشرقية**». ومرة ثانية في معرض الكلام أيضاً على تجرد النفس من المادة واشتياقها إلى الاتصال بملكوت اللّه الأعلى بدون أن تبيد ببيد بدنها. ولئن يكن من عادة الناس «الترحم على الموتى فهو من جنس استمداد الفيض الإلهي بالأدعية. ولتطلب من **الحكمة المشرقية**». ومرة ثالثة في معرض مناقشة الفقرة من كتاب أثولوجيا التي تتعلق بطبيعة ذكريات النفس بعد مفارقتها البدن وصيرورتها إلى عالم المعقولات حيث تنعتق من الذكريات الجزئية والأشياء الدنية، ولا يعود لها من إدراك وشوق إلى إدراك «حقيقة ذات الأول» إلاّ أن يكون كلياً: «وأما الكلام الفصل فيها فليُتأمل في الكتب وفي «**الحكمة المشرقية**» وأنه كيف يجب أن يُقال في إدراك العقل لما فوقه». ومرة رابعة في معرض مناقشة الوحدة والكثرة في عالم المعقولات العلوية، حيث ينتصر ابن سينا على ما يبدو لمبدأ الكثرة في عالم المعقول «على ما فصِّل في **الحكمة المشرقية** خاصة». ومرة خامسة في معرض الكلام عن «المُبْدَع» الذي «وجوده من شيء آخر وله من نفسه ألا يكون له وجود»، الشيء الذي

---

(٤٢) يفترض ع. بدوي أن «تفسير كتاب «**أثولوجيا**» هو جزء من كتاب «**الإنصاف**» الضائع. لكن ليس لهذا الافتراض ما يبرره. فكتاب «**الإنصاف**» ـ كما تقدم البيان ـ هو كتاب في التحكيم بين المغربيين والمشرقيين. والحال أن ع. بدوي يقر بأن ابن سينا «لم يشر إلى المشرقيين في هذا الشرح». وهذا لأن «تفسير كتاب «**أثولوجيا**» هو «شرح» وليس «إنصافاً».

يعني أن المبدَع محكوم بشرط «الاثنينية» لأنّ «له بحسب ذاته الإمكان، ومن جانب الحق الأول الوجوذ». و «أما أن الإمكان كيف يكون من لوازم الماهيات، وهل يدخل مع ذلك في الإبداع أم لا يدخل. . . فقد شُرح في **الحكمة المشرقية**». ومرة سادسة وأخيرة عندما يعود إلى مناقشة طبيعة تذكُر النفس التي قد يجوز لها في عالم «العقل المحض» أن «تتذكر هناك شيئاً. وأما أنه كيف يجوز، وبتوسُّط ماذا يكون، فليُطلب من **الحكمة المشرقية**»[٤٣].

أما النص الثاني الذي يرد فيه ذكر كتاب «الفلسفة المشرقية» فقد ورد في كتاب **المنطق** من موسوعة **الشفاء** التي وضعها ابن سينا، بحسب تصريحه، نزولاً عند طلب تلميذه الجوزجاني الذي كان سأله «شرح كتب أرسطو» فاعتذر لأنه «لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت». ولكنه أضاف قوله، بحسب رواية الجوزجاني: «ولكن إن رضيت مني بتصنيف أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين، ولا اشتغال بالرد عليهم، فعلت ذلك. فرضيتُ به [= القول للجوزجاني]، فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سمّاه **الشفاء**». والحال أنه في مقدمة قسم **المنطق** من كتاب «**الشفاء**» هذا ـ ويبدو أنه تأخر بضع سنوات حتى أنجزه ـ يذكر ابن سينا: «ولي كتاب غير هذين الكتابين[٤٤] أوردت فيه الفلسفة على ما هي بالطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى في غيره، وهو كتابي في «**الفلسفة المشرقية**». وأما هذا الكتاب [= **الشفاء**] فأكثر بسطاً، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة. ومن أراد الحق الذي لا مجمجة فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب. ومن أراد الحق على طريق فيه ترضٍّ ما إلى الشركاء وبسط كثير وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر، فعليه بهذا الكتاب»[٤٥].

أما النص الثالث فهو لا يسمي «الفلسفة المشرقية» بالاسم، بل يرسم النطاق العام لمضمونها ويحدد غائيتها. وقد يكون هذا النص، الذي نشر لأول مرة في القاهرة سنة ١٩١٠ تحت عنوان «**منطق المشرقيين**»، أهم ما تبقى من كتاب «**الفلسفة المشرقية**»

---

(٤٣) «**أرسطو عند العرب**»، ص ٤٣، ٥٣، ٥٨، ٦١، ٧٢.

(٤٤) يشير ابن سينا هنا، فضلاً عن كتابه «**الشفاء**»، إلى كتاب ثانٍ كان ينوي تأليفه باسم «**اللواحق**».

(٤٥) ابن سينا: «**الشفاء**»، كتاب «**المنطق**»، «**المدخل**»، تحقيق الأب قنواتي ومحمود الخضيري وفؤاد الأهواني، وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة ١٩٥٢، ص ١٠.

الضائع، لأنه تضمن، علاوة على شتات من فصول في تصنيف العلوم والمنطق، مقدمة تلخص تصوّر ابن سينا لما يمكن أن تكون مساهمته الاجتهادية الشخصية في الموروث الفلسفي للعصر الوسيط المعقودة إمرة قيادته لأرسطو. ونظراً إلى الأهمية القصوى لنص المقدمة بما يسلطه من إضاءة باهرة على قضية «الفلسفة المشرقية»، فسنثبته ـ على طوله ـ كاملاً.

يقول ابن سينا:

«نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً في ما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف، ولا نُبالي من مفارقة تظهر لنا لما أَلِفَه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلّة فهم، ولما سُمع منا في كتب أَلّفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن اللّه لم يهدِ إلاّ إياهم، ولم ينل رحمته سواهم، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلَفهم [= أرسطو] في تنبهه لما نام عنه ذووه وأستاذوه، وفي تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض، وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه، وفي إدراكه الحق في كثير من الأشياء وفي تفطنه لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم، وفي إطلاعه الناس على ما بيّنها فيه السلف وأهل بلاده، وذلك أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط، وتهذيب مُفْسَد، ويحق على من بعده أن يلموا شعثه، ويرمّوا ثلماً يجدونه في ما بناه، ويفرّعوا أصولاً أعطاها، فما قدر مَنْ بعده على أن يفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه منه، وذهب عمره في تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره، فهو مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح له أو تنقيح إياه.

«وأما نحن فسهّل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم، وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة، ووجدنا من توفيق اللّه ما قصّر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه. ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه اليونانيون (المنطق) ـ ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره ـ حرفاً حرفاً، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى وطلبنا لكل شيء وجهة، فحقّ ما حق وزاف ما زاف.

«ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى (المشائين) من اليونانيين كرهنا **شق العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقهم**

بالتعصب لهم، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغو أربهم منه، وأغضضنا عما تخبطوا فيه وجعلنا له وجهاً ومخرجاً ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون. فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل. فمن جملة ذلك ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكون في النهار الواضح. وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عيون عقول هؤلاء الذين في العصر، فقد بلينا برفقة منهم عاري الفهم كأنهم «خُشُب مسندة» يرون التعمق في النظر بدعةً، ومخالفة المشهور ضلالةً، كأنهم الحنابلة في كتب الحديث، لو وجدنا منهم رشيداً ثبّتناه بما حققناه، فكنا ننفعهم به، وربما تسنى لهم الإيغال في معناه فعوضونا منفعة استبدوا بالتنفير عنها.

«ومن جملة ما ضننا بإعلانه ـ عابرين عليه ـ حق مغفول عنه يشار إليه فلا يتلقى إلاّ بالتعصب. فلذلك جرينا في كثير مما نحن خبراء ببجدته مجرى المساعدة دون المحاقة. ولو كان ما انكشف لنا أول ما انصببنا إلى هذا الشأن لم نبدِ فيه مراجعات منا لأنفسنا، ومعاودات من نظرنا ـ لما تبينا فيه رأياً ولاختلط علينا الرأي وسرى في عقائدنا الشك وقلنا لعل وعسى. لكنكم أصحابنا تعلمون حالنا في أول أمرنا وآخره وطول المدة التي بين حكمنا الأول والثاني. وإذا وجدنا صورتنا هذه فبالحري أن نثق بأكثر ما قضيناه وحكمنا به واستدركناه، ولا سيما في الأشياء التي هي الأغراض الكبرى والغايات القصوى التي اعتبرناها وتعقبناها مثين من المرات. ولما كانت الصورة هذه والقضية على هذه الجملة أحببنا أن نجمع كتاباً يحتوي على أمهات العلم الحق الذي استنبطه مَنْ نظر كثيراً وفكّر ملياً ولم يكن من جودة الحدس بعيداً واجتهد في التعصب لكثير في ما يخالفه الحق، فوجد لتعصبه وما يقوله وفاقاً عند الجماعة غير نفسه، ولا أحق بالإصغاء إليه من التعصب لطائفة إذا أخذ يصدق عليهم فإنه لا ينجيهم من العيوب إلاّ الصدق.

«وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلاّ لأنفسنا ـ أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا ـ وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في (كتاب «الشفاء») ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم، وسنعطيهم في (اللواحق) ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه، وعلى كل حال فاستعانة بالله وحده»[٤٦].

---

(٤٦) ابن سينا: **«منطق المشرقيين»**، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٢، ص ١٩ ـ ٢٢. ونحن نعتقد ـ لأسباب سنوضحها في ما بعد ـ أن في النص تصحيفاً، إذ سقطت كلمة =

ما الذي يمكننا أن نستخلصه من هذه الشهادات الثلاث الصادرة مباشرة عن «المتهَم» باقتراف جريمة «الفلسفة المشرقية الظلامية» التي «قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة»؟

أولاً ـ تاريخ وقوع «الجريمة»، أي تاريخ تأليف كتاب «**الفلسفة المشرقية**»: فقد وجدنا ابن سينا يقول في مقدمة قسم **المنطق** من كتاب «**الشفاء**»: «ولي كتاب غير هذين أوردت فيه الفلسفة على ما هي بالطبع. . . وهو كتابي في **الفلسفة المشرقية**». وفي الفقرة الختامية من «**منطق المشرقيين**» وجدناه يقول: «وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلاّ لأنفسنا ـ أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا ـ وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب «**الشفاء**» ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم». وعلى هذا النحو يبدو كتاب «**الفلسفة المشرقية**» وكأنه سابق على كتاب «**الشفاء**» ولاحق عليه في آن معاً. ولكن هذا الإشكال[٤٧] يجد حله بسهولة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن ابن سينا تأخر بضع سنوات حتى يحرر قسم **المنطق** من كتاب «**الشفاء**». وعلى هذا النحو نستطيع أن نقول إن ابن سينا عندما بدأ بتحرير قسم **الطبيعيات** من كتاب «**الشفاء**» ـ بحسب شهادة الجوزجاني نفسه ـ فإنه لم يكن قد كتب بعد مسودة «**الفلسفة المشرقية**». ولكنه عندما شرع بتحرير قسم المنطق من «**الشفاء**» كان أنجز كتابتها. والحال أن الجوزجاني نفسه يفيدنا يأن ابن سينا بدأ العمل بكتاب «**الشفاء**» وهو في همذان التي استوزره عليها للمرة الثانية صديقه الأمير شمس الدولة قبيل وفاته عام ٤١٢هـ، وأنهاه في أصفهان بعد فراره إليها عام ٤١٦هـ، فمعنى ذلك أن مسودة «**الحكمة المشرقية**» قد تمّ تحريرها في فترة متوسطة ما بين ٤١٢ و٤١٦هـ[٤٨]. وفي أرجح التقدير في نحو العام ٤١٥هـ، أي قبل نحو ثلاث عشرة سنة من وفاته التي كانت عام ٤٢٨ للهجرة. وهذه نقطة لها أهميتها. فابن سينا، المولود سنة ٣٧٠هـ، يكون قد كتب «**الفلسفة المشرقية**» وهو في الخامسة

= «غير» في العبارة التي تتعلق باسم المنطق؛ وفي تقديرنا أنه ينبغي أن تقرأ هكذا: «ولا يبعد أن يكون له عند غير المشرقيين اسم غيره».

(٤٧) استغل ناقد العقل العربي هذا الإشكال لينفي أن يكون «**منطق المشرقيين**» جزءاً من كتاب «**الفلسفة المشرقية**» وليعزوه جزافاً إلى كتاب «**الإنصاف**».

(٤٨) انظر التفاصيل التاريخية لرواية الجوزجاني عن تأليف «الشفاء» في ابن أبي أصيبعة: «**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**»، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت بلا تاريخ، ص ٤٤١ ـ ٤٤٢.

والأربعين من العمر، أي في ذروة نضجه الفكري. والحال أن قراءة ناقد العقل العربي **لبنية** الفلسفة السينوية تقوم على تفسيرها **بتكوينها**. فالمسار المشرقي، وبالتالي الغنوصي، أو حتى **الحراني**، لابن سينا قد تحدد، بموجب فرضية ناقد العقل العربي، منذ مراهقته. يقول هذا الأخير: «إن ما يلفت النظر في ما حكاه ابن سينا عن نفسه، نقصد عن تكوينه الفكري، إفادته بأن أباه وأخاه كانا «ممن أجاب داعي المصريين» أي الإسماعيلية. وإن جماعة من هؤلاء كانوا يترددون على منزل والده، وإنه كان يسمع منهم كلاماً في «النفس والعقل» وفي «الفلسفة والهندسة وحساب الهند»، وإنهم كانوا يدعونه إلى اعتناق وجهة نظرهم، ولكن نفسه ـ بحسب تعبيره ـ لم تكن تقبل ذلك. فلنسجل إذاً أن **ابن سينا تعرف في حداثته إلى الفلسفة الإسماعيلية، وأنها كانت بشكل أو بآخر مصدراً من مصادر تكوينه**. ولنضف إلى ذلك أن البيهقي يذكر أن ابن سينا قرأ في حداثته رسائل إخوان الصفا، وهي نفسها موسوعة فلسفية ذات طابع إسماعيلي واضح»[٤٩]. فإذا كان ابن سينا قد «تغونص» وهو حدث، فلِمَ انتظر كل تلك السنوات الطوال حتى يُخرج إلى النور «فلسفته المشرقية»؟ وإذا كان كتاب **«الفلسفة المشرقية»** قد ضاع، فلِمَ لم يظهر أثر الغنوصية والهرمسية في المؤلفات التي صنفها في الفترة نفسها التي صنف فيها **«الفلسفة المشرقية»**، ونعني **«الشفاء»**، و **«النجاة»** مختصره، و **«دانش**

---

(٤٩) **«نحن والتراث»**، ص ١٢٩. والتسويد من الجابري الذي أراد منه أن يلمح إلى احتمال **«تسمعل»** ابن سينا لكن بدون أن يجزم. والواقع أن الجابري يبدي هنا، وفي مواضع أخرى من كتاباته، ميلاً سهلاً إلى تضخيم دور «المؤامرة الإسماعيلية» في كل بنية الفكر المشرقي. ولكن إذا كانت عينه «الابستمولوجية» ترى إلى بعيد في ما يتعلق بالفاعلية الفكرية لدعاة الإسماعيلية، فإن عينه «التاريخية» تقف حسيرة عن رؤية الاضطهادات التي تعرضوا لها هم ومعتنقو أفكارهم. وهكذا، فلئن صوّر بخارى السامانية، التي تكوّن فيها ابن سينا فكرياً، وكأنها «بؤرة إسماعيلية» (و «حرانية» أيضاً كما سنرى)، فقد غفل عن الإشارة إلى الحملات «الاستئصالية» التي تعرّضت لها من قبل القوى السياسية والعسكرية القيّمة في حينه على «العقيدة القويمة»، وفي مقدمتها قوى الغزنويين. وهكذا، وفي الوقت الذي يسلّط الإضاءة على دور «داعي المصريين»، فإنه يبقي في الظل ما كتبه ـ مثلاً ـ واحد من كبار القيّمين على العقيدة القويمة في القرن الخامس الهجري، وهو نظام الملك الذي قال في كتابه **«سياسة نامه»** في معرض كلامه عن بخارى السامانية ما ترجمته: «على أثر اتفاق بين قادة الجيش، نهب العساكر الترك بخارى ومنطقتها وذبحوا السكان بحيث ما بقي في كل خُراسان وما وراء النهر واحد من تلك الطائفة، ولئن بقي منهم نفر فقد اختبأوا».

نامه» (**كتاب العلم**) معادله الفارسي[٥٠]؟

ثانياً ـ إن تحديد التاريخ التقريبي لكتابة **«الفلسفة المشرقية»** لا يساعدنا فقط على نفي ما يريد ناقد العقل العربي تحميلها إياه من نزوع مبكر إلى «التغونص» و «التمشرق»، بل يقدم لنا أيضاً قرينة ثمينة ـ ولا نقول دليلاً ـ على ما يمكن أن يكونه المضمون الفعلي لتلك الفلسفة المشرقية. فأن يكون ابن سينا كتب مسودة هذا الكتاب لا في حداثته، بل في فترة نضجه، فهذا ينهض بحد ذاته دليلاً على أنه ما كان له أن يتصدى لتحرير **«الفلسفة المشرقية»** قبل أن ينضج. لماذا؟ لأن **النضج شرط للسير في طريق المخالفة**، أو على حد تعبير ابن سينا نفسه في طريق «المفارقة لما أَلِفَه متعلمو كتب اليونانيين... من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين، الظانين أن اللّه لم يهدِ إلاّ إياهم». آية ذلك أن ابن سينا ما كان له أن يتطلع إلى مفارقة **المشائية السائدة** قبل أن يكون دار هو الآخر في مدار جاذبيتها. وبالفعل، ومن منظور المشائية السائدة تحديداً، فإننا نستطيع أن نرصد ثلاث مراحل في سيرته الفكرية: أولاً ـ مرحلة **الهضم والتمثل** للمشائية؛ ثانياً ـ مرحلة **إعادة الإنتاج**؛ ثالثاً ـ مرحلة محاولة **المفارقة** وتطوير **مساهمة شخصية**. فمرحلة الهضم والتمثل تجد تعبيرها في ما رواه هو نفسه في سيرة حياته عن صعوبات اعترضت سبيله إلى فهم كتاب أرسطو **«ما بعد الطبيعة»** برغم أنه كان أحكم «المنطق والطبيعي والرياضي» في طور انفتاح «أبواب العلم» عليه بفضل سهر الليالي: «كنت أرجع بالليل إلى داري وأضع السراج بين يديّ، وأشتغل بالقراءة والكتابة. فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليّ قوتي... حتى استحكم معي جميع العلوم، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنساني. وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزدد فيه إلى اليوم، حتى أحكمت المنطق والطبيعي والرياضي. ثم عدلت إلى الإلهي، وقرأت كتاب **«ما بعد الطبيعة»** فما كنت أفهم ما فيه، والتبس عليّ غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهمه، ولا المقصود به، وأيست من نفسي وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه. وإذ أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين، وبيد دلاّل مجلد ينادي عليه... فاشتريته، فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي **«في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة»**. ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته.

(٥٠) معلوم أن ابن سينا وضع **«كتاب العلم»** هذا بالفارسية تلبية لطلب الأمير البويهي علاء الدولة بن كاكويه، ولذلك اشتهر هذا الكتاب أيضاً باسم **«العلائي في الحكمة»**.

فانفتحت عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب، بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر القلب. وفرحت بذلك، فتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكراً للّه»(٥١).

بعد طور التحصيل والتمثل هذا، جاء دور الإنتاج، أو بتعبير أدق ـ وبحكم سيادة المشائية بوصفها **إشكالية العقل في العصر الوسيط**، الإسلامي كما المسيحي (كما اليهودي) ـ دور إعادة الإنتاج. وإذا تابعنا هذه الاستعارة المأخوذة من علم الاقتصاد السياسي، فإننا نستطيع أن نتحدث، في هذه المرحلة الثانية، عن **إعادة إنتاج مضيّقة** كما في مثال «**عيون الحكمة**» و «**النجاة**»، وعن **إعادة إنتاج موسعة** كما في «**الشفاء**» و «**كتاب العلم**». فهٰهنا يبقى أرسطو هو المرجع الأول والأخير بوصفه «رئيسَ الحكماء ومعلمَ الفلاسفة» كما يصفه ابن سينا في قسم **ما بعد الطبيعة** من «**كتاب العلم**»(٥٢). بل إن ابن سينا كان في هذه المرحلة، حتى عندما يطرق موضوعات ذات صلة بالعقيدة الدينية الإسلامية، يحرص على تقديم الأشياء من وجهة نظر أرسطية لا همّ لها غير أن تلتزم **بعقيدة المعلم القويمة**. هكذا يعلن ابن سينا في مقدمة كتاب «**المبدأ والمعاد**» على سبيل المثال: «وبعد، فإني أريد أن أدل في هذه المقالة على حقيقة ما عند المشائين المحصلين من حال المبدأ والمعاد... وأتحرى أن أوضح ما أغلقوا، وأعلن ما ستروا وكتموا، وأجمع ما فرّقوا، وأبسط ما أجملوا بمقدار الوسع القاصر الذي لمثلي»(٥٣).

وإنما في المرحلة الثالثة وحسب، وبعد أن بات ابن سينا متحققاً من تمثله **ما يعتقد أنه عصارة المشائية الصافية**(٥٤)، تصدى لتقديم قراءته الشخصية للفلسفة ولإيرادها «على ما هي عليه بالطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانبُ الشركاء في الصناعة»، غير متهيب من «شق العصا ومخالفة الجمهور» وغير ملتزم حتى بالحدود التي كان ألزم نفسه بها في الكتب التي ألّفها «للعاميين من المتفلسفة». ولكن حتى في هذه المرحلة التي «استحلّ» فيها أن يعيد بعض النظر في «ما قاله الأولون»، وأن يجتهد اجتهاد «من نظر كثيراً وفكر ملياً»، وأن يتعمق في النظر الشخصي حتى ولو

---

(٥١) «**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**»، مصدر آنف الذكر، ص ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(٥٢) ابن سينا: «**كتاب العلم**» *(Le Livre de la Science)*، نقله إلى الفرنسية محمد أشنا وهنري ماسيه، منشورات الآداب الجميلة، الطبعة الثانية، باريس ١٩٨٦، ج٢، ص ٢١٥.

(٥٣) ابن سينا: «**المبدأ والمعاد**»، تحقيق عبد اللّه نوراني، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشكاه، تهران ١٣٨٣هـ، ص ١.

(٥٤) نسوّد هذه الجملة لأنه ستكون لنا إلى هذا «**الاعتقاد**» عودة.

بدّعه «حنابلة» المشائية، فإنه يضع اجتهاده وتعمقه في **خط متابعة أرسطو، لا في خط الخروج عليه**، على اعتبار أن أجمل أشكال الوفاء لأمير الفلاسفة **يتجلى لا في تكرير ميراثه، بل في تطويره**. فالإقرار «بفضل أفضل السلَف» لا يعني أن يبقى المُقِرّ «مشغولاً عمره بما سلف». فمن حق الرائد على «مَنْ بعده» ألا يذهبوا أعمارهم في «تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره»، بل «أن يلموا شعثه ويرمّوا ثلماً يجدونه في ما بناه، ويفرعوا أصولاً أعطاها».

ثالثاً ـ ما نستطيع أن نقوله إذاً، هو أن ابن سينا أراد أن **يتقدم بالمشائية** أكثر مما سعى إلى أن **يتجاوزها**. والواقع أنه لو شاء أن يتجاوز المشائية لما استطاع إلى ذلك سبيلاً، لأن المشائية كانت هي **الأفق العقلي** لعصره. وما كان له أن يتجاوزها ما لم يتجاوزها العصر نفسه. وبصرف النظر عن عبقريته الشخصية، فإنه ما كان أن **يفك** نفسه من **الإسار الابستمولوجي** لعصره. ولا شك في أن ابن سينا كان على قدر غير قليل من الاعتداد بنفسه. يشهد على ذلك ما رواه على لسان نفسه في سيرته الذاتية من انفتاح «أبواب العلم» (= المنطق والفلسفة والهندسة والطب والفقه) له وهو لا يزال دون الثامنة عشرة من العمر. ويشهد على ذلك أيضاً ما حكاه بضمير الغائب في «**كتاب العلم**» عن «فتى عرفه شخصياً» وكان له من قوة الحدس العقلي ما جعل منه مكتبة حية، بحيث إنه «ما بلغ الثامنة عشرة أو التاسعة عشرة من العمر حتى كان هضم العلوم الفلسفية ـ المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة والهندسة والحساب والفلك والموسيقى والطب وكثرة من العلوم العويصة الأخرى ـ وهذا حتى عزّ عليه أن يلتقي شخصاً مثله، وعاش بعد ذلك سنوات عديدة بدون أن يضيف شيئاً إلى ما علمه من البداية، مع أن كل علم من تلك العلوم يقتضي سنوات حتى يتحصل للمرء»[٥٥]. ولا شك في أن هذه الثقة المفرطة بالنفس كانت ضرورية لكيما يتطلع ابن سينا يوماً، وفي المرحلة الختامية من مساره الفكري، إلى الخروج من الصف والتحول عن شرط **التلمذة** إلى شرط **الأستذة**. ولكن ما كان له، مهما حلّق، أن يطير في غير فضائه العقلي. ففضلاً عن أن المشائية كانت تحتبس العقل الفلسفي للحضارة العربية الإسلامية في **إشكالية غير قابلة للتجاوز**، فقد كانت محتبسة هي نفسها في **ملابسة مستغلقة** بقدر ما هي مستعصية على الوعي التاريخي والنقدي. عنينا هنا ملابسة التزاوج ما بين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة من

(٥٥) «**كتاب العلم**»، مصدر آنف الذكر، ج٢، ص ٨٩.

جراء مثول كتاب «**اثولوجيا**» المنحول عن أفلوطين أو تلميذه فورفوريوس في المنظومة المرجعية للمشائية العربية (الإسلامية كما المسيحية كما اليهودية) بوصفه من كتب **الفصوص** لا من كتب **الشروح**. وكما وقع الفارابي أسير هذه الملابسة وهو يحاول «**الجمع بين الحكيمين**»، كذلك فإن ابن سينا، في كل مرة كان يخيل إليه فيها أنه أفلح في الانعتاق من إسار الجاذبية المشائية، ما كان يخرج في الواقع من مدار أرسطو إلاّ ليدخل في مدار أفلوطين، أو بالعكس. وصحيح أن ابن سينا تنبه، كما جاء في رسالته إلى الكيا، إلى «ما في «**أثولوجيا**» من المطعن»، ولكن كما لاحظ تلميذه فقد أصر، عندما اشتغل كتابه المتأخر «**الإنصاف**»، «المشتمل على شرح جميع كتب أرسطوطاليس حتى أدخل فيها كتاب «**أثولوجيا**» وأخرج في معانيه ما لم يحتسب منه»[٥٦]. وهذا ما يعيدنا إلى تفسير ابن سينا لكتاب «**أثولوجيا**» المنشور في مجموعة «**أرسطو عند العرب**»، والذي أحال فيه قارئه ست مرات، كما تقدم البيان، إلى كتاب «**الحكمة المشرقية**». فحديث ابن سينا في تلك المواضع الستة عن تجرد النفس من المادة واشتياقها إلى الاتصال بملكوت اللّه الأعلى وطبيعة ذكرياتها بعد مفارقتها البدن واستمداد الفيض الإلهي، إلخ، لا يندرج في عداد أية فلسفة غنوصية مستورة أو مشرقية مزعومة، بل يدخل في صلب ما كان ابن سينا ـ ومعه معظم فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية ـ يعتقد أنه الزبدة الخالصة للأرسطية.

ونحن نملك على كل حال دليلاً حاسماً على عدم وجود «فلسفة مشرقية» بذلك المعنى الغنوصي المستور الذي يجهد ناقد العقل العربي لتلبيسها إياه ـ يقدمه لنا مدخل قسم المنطق من كتاب «**الشفاء**». ولنستعد هنا النص: «ولي كتاب. . . أوردت فيه الفلسفة على ما هي عليه بالطبع. . . وهو كتابي في «**الفلسفة المشرقية**». وأما هذا الكتاب [= **الشفاء**] فأكثر بسطاً وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة. ومن أراد الحق الذي لا مجمجة فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب. ومن أراد الحق على طريق فيه ترضٍ ما إلى الشركاء وبسط كثير **وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر، فعليه بهذا الكتاب**». فالجملة التي سوّدناها تشير، على نحو لا يقبل التباساً، إلى أن كتاب «الفلسفة المشرقية» **المقبوض** متضمَّن بالتلويح في كتاب «**الشفاء**» **المبسوط**. ومن كان ذا فطنة من القُراء وذا قدرة على قراءة السطور وما بين السطور معاً، استغنى

(٥٦) نص هذه الرسالة المهمة، التي ستكون لنا إليها عودة، منشور في كتاب «**المباحثات**»، تحقيق محسن بيدار فر، منشورات بيدار، رقم ١٤١٣هـ، ص ٨٠.

بالكتاب الثاني عن الأول، وكفاه «**الشفاء**» مؤونة الرجوع إلى «**الفلسفة المشرقية**». إذاً، فليس في «**الفلسفة المشرقية**» شيء غير موجود، ولو بذرياً، في «**الشفاء**». والمسافة بين الكتابين ليست بأبعد من تلك التي تفصل **التصريح** عن **التلميح**، وما تترجم عنه من حركة أقرب إلى أن تكون **حركة اعتماد منها حركة انتقال**. وحتى إن يكن ثمة انتقال فهو في داخل الإشكالية المشائية، وليس خروجاً عليها.

مشرقيون ومغربيون

لئن حسمنا على هذا النحو مسألة **مضمون** الفلسفة المشرقية، فإننا لا نكون حسمنا مسألة **الاسم**.

وما لم يُقشع الغموض الذي يغلف عنوان كتاب «**الفلسفة المشرقية**»، فسيظل الباب مفتوحاً على مصراعيه لضرب أخماس بأسداس حول الطبيعة **المشرقية** لهذه الفلسفة.

ولقد رأينا بالفعل أن المستشرقين انقسمت صفوفهم على مدى قرنين ونيف انقساماً حاداً حول المعنى الذي ينبغي أن يعطى لصفة **المشرقية**: أهي تحيل إلى **المشرق** بمعناه الجغرافي، أي الشرق، أم إلى **المشرق** بمعناه الفلكي، أي مكان طلوع الشمس، وبالتالي بمعناه الرمزي: مشرق الأنوار؟

وقد بدا، منذ أن نشر نلينو مقاله عن «حكمة ابن سينا الشرقية أو الإشراقية؟» عام ١٩٢٥، وكأن المسألة قد حُسمت لصالح الفريق الأول. ولكن تدخل مترجم المقال إلى العربية، عنينا عبد الرحمن بدوي، أحدث من جديد نوعاً من الانقلاب في التأويل. ففي «الدراسة الفيلولوجية» التي مهد بها للنصوص التي جمعها في كتاب «**أرسطو عند العرب**» ـ وفي عدادها نصوص لابن سينا ذات صلة بـ «الفلسفة المشرقية» ـ اقترح تأويلاً مغايراً تماماً لذاك الذي استقر عليه خلاف المستشرقين. فلئن يكن ابن سينا قد ذكر في رسالته إلى الكيا أنه صنّف كتاباً ـ «**ذهب في بعض الهزائم**» ـ قسّم فيه العلماء «قسمين: مغربيين ومشرقيين» وتضمّن «تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم»، فقد استغل ع. بدوي هذه الإشارة ليؤكد أن المقصود عند ابن سينا بـ **المشرقيين** هم «المشاؤون المعاصرون له من أهل بغداد»، على حين أن **المغربيين** هم «شرّاح أرسطو الغربيون مثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي»[٥٧].

(٥٧) «**أرسطو عند العرب**»، ص ٢٨.

وقد انطلقت في صفوف المستشرقين على أثر صدور هذا التأويل، موجة جديدة من المناقشات بصدد «**الفلسفة المشرقية**»، ولكن بدون أن يترجَّع صداها في الثقافة العربية المعاصرة التي بقيت واقفة، من هذا المنظور، عند كتابَيْ ع. بدوي الذائعي الصيت: «**التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**»، و«**أرسطو عند العرب**».

ومن هنا كانت المفاجأة التي طالع بها محمد عابد الجابري القارئين العرب عندما نشر عام ١٩٨٠ دراسته المستفيضة عن «ابن سينا وفلسفته المشرقية» التي **بدا** فيها ـ وسيدرك القارئ حالاً لِمَ نشدّد على كلمة **بدا** هذه ـ وكأنه يقترح بدوره تأويلاً جديداً أشد إثارة حتى من تأويل ع. بدوي.

فبعد عرض مطول ـ تمّ فيه تصوير الفلسفة المشرقية وكأنها جريمة بحق العقلانية ـ وبعد إثارة شوق القارئ إلى معرفة «من هم المشرقيون والمغربيون في اصطلاح الشيخ الرئيس»، وبعد الاستشهاد بقول لأبي الحسن العامري ورد فيه أنه «أصح ما يتفق للإنسان أن تكون طينته **مشرقية** وصورته **عراقية**، فإنه يصير بهذا جامعاً بين متانة خُراسان وظرف العراق»، ينتهي إلى القول: «وواضح من هذا النص أن أبا الحسن العامري، وهو فيلسوف معاصر لابن سينا، يستعمل مصطلح «المشرق» بمعنى «خُراسان». وبما أنه يعارض خُراسان بالعراق، فإن «المغرب» بهذا الاعتبار سيكون هو العراق وعاصمته بغداد». هذا من جهة. ومن جهة أخرى يُفهم من النص ذاته أنه كانت هناك منافسة علمية ـ علاوة على المنافسة السياسية ـ بين العراق وخُراسان. يقول أبو حيان التوحيدي: «لقد ورد (العامري) بغداد سنة أربع وستين وثلاثمئة في صحبة ذي الكفايتين (أبي الفتح بن العميد)، فلقي من أصحابنا البغداديين عنتاً شديداً ومناكدة، وذلك لأن طباع أصحابنا (= العراقيين) معروفة بالحدة والتوقد على فاضل يرى من غير بلدهم». نحن إذاً، أمام شهادة تاريخية ثمينة تكشف لنا، ليس فقط عن مدلول مصطلح «مشرقي» و «مغربي» في عصر ابن سينا، بل تطلعنا كذلك على واقع تاريخي يكتسي التعرف إليه أهمية بالغة بالنسبة إلى موضوعنا، واقع التنافس، بل الخصومة بين «المشرقيين» أهل خُراسان (مسقط رأس ابن سينا) و «المغربيين» أهل العراق. وإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكره المقدسي من أن أهل خُراسان حرانية (أي من أتباع مدرسة حران)، وما سنذكره بعدُ عن المدرسة المنطقية ببغداد التي كان يتزعمها النصارى من التراجمة والمتفلسفة، لأدركنا حقيقة الإطار الذي يدخل فيه تأليف ابن سينا لكتابه «**الإنصاف**»، وهو الكتاب الذي خصصه، كما قال، لمعارضة آراء «المغربيين» بآراء

«المشرقيين» منتصفاً لهؤلاء، كاشفاً، كما يقول، «ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم»[٥٨].

ويعود الجابري في «**تكوين العقل العربي**» إلى تكرار الفرضية نفسها عن «الصراع» بين مشرقيي خُراسان ومغربيي بغداد، ولكن مع تعضيدها بعناصر جديدة. فبعد أن يستشهد مجدداً برسالة ابن سينا إلى الكيا وبمقدمة «**منطق المشرقيين**» ومقدمة قسم المنطق من «**الشفاء**»، يقول: «تضعنا هذه النصوص، التي سبق أن وظفناها في دراسة خاصة عن «ابن سينا وفلسفته المشرقية»، تضعنا في قلب الصراع الذي نشب في القرن الرابع الهجري بين من يسميهم ابن سينا «المشرقيين» ويتحدث باسمهم، وبين من يسميهم «المغربيين» ويقصد بهم كما هو واضح من النص الأول [= الرسالة إلى الكيا] مناطقة بغداد. فما هو موضوع هذا الصراع وما نوع الحلول التي يقدمها ابن سينا؟... أن يكون «المغربيون» هم مناطقة بغداد الذين كانت ترعاهم الدولة العباسية كما أوضحنا ذلك في الفقرة السابقة[٥٩]، وأن يكون «المشرقيون» هم إخوان الصفا والفلاسفة الإسماعيليون ومَن تأثر بفلسفتهم، فهذا ما يحيلنا مباشرة إلى الصراع التاريخي بين الدولة العباسية وأيديولوجيتها السنية من جهة، والحركة الإسماعيلية وفلسفتها الباطنية من جهة ثانية. وإذاً، فالخلاف الفلسفي بين «المغربيين» و «المشرقيين» على عهد ابن سينا، إنما هو امتداد على صعيد الفكر «المجرد» لهذا الصراع نفسه. وكما رأينا في الفقرة السابقة فقد عبّر هذا الصراع السياسي عن نفسه فلسفياً من خلال الهجوم العنيف الذي شنه «المغربيون»، الذين كان على رأسهم أبو سليمان المنطقي السجستاني، على أصحاب رسائل إخوان الصفا وغيرهم من الفلاسفة «المشرقيين» كالبلخي والنيسابوري والعامري»[٦٠].

---

(٥٨) «**نحن والتراث**»، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٥٩) كان الجابري في «الفقرة السابقة» المشار إليها قد نوّه بـ «ازدهار المدرسة المنطقية في بغداد على عهد متى والفارابي ويحيى بن عدي وأبي سليمان السجستاني المنطقي الذي كان «سلطة مرجعية» في المنطق والفلسفة ببغداد في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري... والذي كانت دعوته [ضد إخوان الصفا] إلى فصل الدين عن الفلسفة والفلسفة عن الدين... جزءاً من الصراع الذي اشتهر في عصره... بين «المشرقيين» و «المغربيين» بحسب تعبير ابن سينا. وكان هذا الأخير ينتمي لأولئك بينما كان أبو سليمان على رأس هؤلاء» ـ «**تكوين العقل العربي**»، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٣.

(٦٠) «**تكوين العقل العربي**»، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

وبدورنا، نقول إن هذين النصين لناقد العقل العربي يضعاننا في نقطة القلب مما لا نجد مناصاً من وصفه ـ برغم شديد حرصنا على تحاشي اللغة الهجائية ـ بأنه **فضيحة معرفية جديدة**.

آية ذلك أن ناقد العقل العربي «يقتبس» تفسيره الشخصي «المبتكر» للغز السينوي بخصوص المواجهة بين «المشرقيين» و «المغربيين» من مستشرق تدخّل متأخراً على خط «الفلسفة المشرقية» هو سالومون بينس. وعلى معهود ما بات مألوفاً لدينا، فإن ناقد العقل العربي يقتبس عنه تفسيره بحرفيته ـ وبحيثياته كما سنرى ـ بدون أن يسميه أو يسمي مصدره. فلنحضِر إذاً، ما هو مغيَّب.

فرضية س. بينس

في عام ١٩٥٢ ـ وكانت قد مضت أربع سنوات على صدور كتاب ع .بدوي **«أرسطو عند العرب»** ـ نشر س .بينس ـ الذي يعرفه القُراء العرب من خلال كتابه عن **«مذهب الذرة عند المسلمين»** ـ دراسة مطولة في أكثر من ثلاثين صفحة من القطع الكبير تحت عنوان «فلسفة ابن سينا المشرقية ومناظرته ضد البغداديين». وقد نُشرت الدراسة في حينه في مجلة **«أرشيفات التاريخ المذهبي والأدبي للعصر الوسيط»** التي كانت تصدر سنوياً عن «المركز القومي للبحث العلمي» بفرنسا. فبعد أن قدم س .بينس ترجمة حرفية لرسالة ابن سينا إلى الكيا بما تضمنته من قسمة للعلماء إلى «مشرقيين ومغربيين»، أعلن عن تصديه «لتقديم حل جديد للغز الذي تثيره فلسفة ابن سينا المشرقية»، وقال ما ترجمته بالحرف الواحد:

«في ما يتعلق بالمساجلة بين «المشرقيين» و «المغربيين»، لا بدّ لنا بادئ ذي بدء من أن نعرف ما هوية الطرفين المتواجهين. فهل قصد ابن سينا أن يضع ـ تحت اسم «المشرقيين» ـ معاصريه من مشائيي بغداد في مواجهة مع الشرّاح اليونانيين (الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس ويحيى النحوي وآخرين) الذين يمثلون المذهب «المغربي»؟ ذاك هو رأي السيد بدوي كما أفصح عنه في تصدير **«أرسطو عند العرب»** بدون أن يعرض الحجج التي تسنده.

«والحال أن الفرضية التي تودّ الدراسة الراهنة أن تقترحها مغايرة جداً. إذ يتراءى لي أن ثمة أسباباً مشروعة للتوكيد أن كتاب **«الإنصاف»**، بقدر ما أن المراد منه بيان المساجلات المذهبية، إنما كان يعالج في المقام الأول خصومة تمس ابن سينا عن

أقرب قرب، إذ تضعه في مواجهة، وهو المتحدر من بخارى والقاطن في أقاليم الشرق، مع فلاسفة بغداد، المدينة الواقعة إلى الغرب.

«لنرجع إلى النصوص.

«ثمة معطى أول تمدنا به الفقرة من **الرسالة إلى الكيا** التي يذكر فيها ابن سينا أن كتاب «**الإنصاف**» كان يشتمل على «تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم». . . ولا شك في أن كتاب «**الإنصاف**»، بحسب ما جاء في الرسالة المذكورة، كان ينطوي أيضاً على نقد «للشراح» الذين لا يستبعد أنهم كانوا من الفلاسفة اليونانيين. ومع ذلك فإن النص يميز في ما يبدو بين هذه الانتقادات والمساجلةِ بين المغربيين والمشرقيين.

«هل كان هؤلاء الأخيرون هم الناطقون بلسان ابن سينا، أم كانوا، على نحو ما تذهب إليه أطروحة السيد بدوي، الممثلين لخصومه البغداديين؟ سؤال حاسم الأهمية. والجواب، الذي لا يحتمل لبساً، يمكن استخلاصه من مقابلة **الرسالة إلى الكيا** بالشذرات الواصلة إلينا من كتاب «**الإنصاف**».

«ولا بد أولاً من كلمة بصدد بعض سمات هذه الشذرات التي تختلف في الواقع اختلافاً بيّناً عما كان يمكن أن نتصوره طبقاً للإشارات الواردة في **الرسالة إلى الكيا**.

«وبالفعل، إننا لا نقع في هذه التعليقات ـ التي تفتقر كل الافتقار إلى الترابط ـ على نصوص أرسطوطاليسية أو منحولة على أرسطو، على أي أثر لما هو متوقع منها من ترتيب منهجي يبدأ بعرض الدعويين المتناحرتين ويعقب عليهما بتحكيم. وليس هناك من ذكر أصلاً «للمغربيين» ولا لتحكيم.

«بالمقابل، فإن «المشرقيين». . . يأتي ذكرهم تكراراً. . . على نحو يقطع دابر كل شك بصدد تطابق آرائهم مع آراء ابن سينا

«ومن المحقق أن خطة ابن سينا ـ سواء أنفذت أم لا ـ كانت تقتضي أن يشتمل كتاب «**الإنصاف**» على عرض للخلافات المذهبية الناشبة بين المغربيين والمشرقيين. ومن المحقق أيضاً أن هؤلاء الأخيرين مسخَّرون في ذلك الكتاب للنطق بلسان مؤلفه. ومن المحقق أخيراً أن الكتاب يفسح مجالاً واسعاً لمحاجّة ابن سينا ضد فلاسفة بغداد. ولئن نال شراح أرسطو اليونانيون هم أيضاً حظهم من الانتقاد، فذلك في أرجح الظن لأنهم كانوا المعلمين الذين أمدت كتاباتهم البغداديين بتأويلات مأذونة للنصوص الأرسطوطاليسية.

«إن هذه المعطيات تستدعي بمنتهى الوضوح، في تقديري، استنتاجاً ختامياً: إن ما يجعل خصوم ابن سينا البغداديين مطابقين في الهوية «للمغربيين»، هو كونهم مغربيين بالنسبة إلى البخاري القاطن في أقاليم المشرق. ويظهر، في خلاصة القول، أنهم كانوا ـ في نظر ابن سينا ـ ممثلي مأثور يعود في أصوله إلى مشائية الشراح اليونانيين الذين لا جدال في كونهم يقبلون الوصف هم أيضاً بأنهم «مغربيون»»[٦١].

هل نستطيع أن نتحدث هنا عن «توارد خواطر»؟ ذلك أنه قد يتفق بالفعل في التاريخ أن يكتشف عالمان حقيقة واحدة وفي زمن متواقت. ولكن «اكتشاف» الجابري جاء هنا بعد أكثر من خمس وعشرين سنة من «اكتشاف» بينس. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإننا لسنا هنا أمام **حقيقة** ليحتمل اكتشافها من قبل عالمين في آن معاً. وإنما نحن أمام **قصة** أو **رواية**. وكما في كل قصة أو رواية من صنع المخيلة، فإن المؤلف لا يمكن إلاّ أن يكون واحداً. وإذا كرر مؤلف ثانٍ حكاية مؤلف أول، فإنه لن يكون في هذه الحال إلاّ **منتحلاً**، أو في أحسن الأحوال **مترجماً** إن يكن هناك تحويل من لغة إلى لغة. ولكن الإشكال مع ناقد العقل العربي أنه في الوقت الذي ينقل فيه إلى العربية القصة التي تخيلها بينس بالفرنسية، فإنه يهمل إهمالاً تاماً الإشارة إلى اسم المؤلف الأصلي.

أضف إلى ذلك أن الجابري لا يأخذ عن بينس **نتيجة الحكم** وحدها ـ بحرفها، بل كذلك **حيثيات الحكم**[٦٢]، وهذا ما يلغي بصورة نهائية كل دور «للصدفة». وبالفعل،

---

(٦١) س. بـيـنـس: (La Philosophie Orientale D'Avicenne et sa Polémique Contre les Bagdadiens)، فـي: *(Archıbves D'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age)*، منشورات مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٥٣، ص ١٠ ـ ١٦.

(٦٢) مما يؤكد التبعية الحرفية هنا أن الجابري يحذو بينس أحياناً حذو النعل بالنعل في التفاصيل. فبعد أن يورد خاتمة الرسالة إلى الكيا حيث يقول ابن سينا: «وأما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ولا يُجرى مع القوم في ميدان. فيكاد يكون أفضل مَنْ سَلَف من السلف. ولعل اللّه يسهل اللقاء معه فيكون إما إفادة أو استفادة»، يفتح هامشاً ليعلق: «واضح من النص أن الضمير في «معه» يعود إلى الكيا الموجهة إليه الرسالة، لا إلى الفارابي كما فهم ذلك بدوي في ص ٤٠ من المقدمة التي صدر بها الكتاب المذكور» (**«التراث والحداثة»**، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١). والحال أن هذه الملاحظة نفسها كان أبداها بينس في هامش الصفحة ٩ من مقالته حيث يقول: «إن ابن سينا يشير في هذا المقطع من الرسالة إلى احتمال لقاء مع المرسل إليه وليس كما يفترض بدوي (في ص ٤٠ من **«أرسطو عند العرب»** المدخل) إلى توافق روحي مع الفارابي =

ما هي الحيثيات التي بنى عليها بينس التفسير الخاص الذي اقترحه للغز «المشرقيين والمغربيين» في «مناظرة ابن سينا ضد البغداديين»؟ على كون **مدار الخلاف** بين «المشرقي» ابن سينا و «المغربيين» البغداديين هو، كما يتراءى له، حول **نظرية النفس**. وفي ذلك يقول: «إن مذهب المشرقيين الذي ينزعون إلى بيانه في تلك التعليقات هو أن للنفس وجوداً مفارقاً للبدن. وهذا موقف مخالف للمأثور المشائي. وهم يتماسكون مع أنفسهم منطقياً عندما يؤكدون ـ هذا إن لم يكن ابن سينا هو من يتكلم باسمه الشخصي ـ أنه لا دليل على أن النفس صورة متقوِّمة في بدن. إذاً، فهم أصحاب فكر مستقل، أو على الأقل منعتق من الولاء لأرسطو الذي لا يوفرونه في انتقاداتهم. وعندهم أن كتابه «**في النفس**»، الذي يعالج موضوعاً هو في منتهى السمو، يدلل على قدر أقل من البراعة في البرهان ومن الدقة في عرض المذهب مما في كتابات أرسطو الأخرى التي تتناول فروعاً شتى من العلوم الطبيعية. وهذا لا يمنعهم مع ذلك من أن يسعوا أحياناً إلى شدّه إلى جانبهم، برغم أنف هذا الشارح أو ذاك (المقصود في غالب الأحيان الإسكندر الأفروديسي) من الشراح الذين يتهمهم ابن سينا ـ بواسطة أولئك الناطقين بلسانه أو بتخليه عن ذلك الاسم المستعار ـ بتحريف فكر الفيلسوف اليوناني، وذلك هو واقع الحال في ما يخص المذهبين اللذين يشير إليهما ابن سينا في **الرسالة إلى الكيا**: المذهب المتعلق بطبيعة العقل الهيولاني ومذهب بقاء النفس [= بعد مفارقة البدن]. وبالفعل، يرى «المشرقيون» أن العقل الهيولاني هو استعداد للنفس، ويؤكدون أنهم في كلال عن أن يدركوا كيف أمكن للإسكندر الأفروديسي أن يسلم بإمكانية أن تعزى إلى أرسطو نظرية تعتبر أن العقل الهيولاني والنفس التي هذا العقل قوة لها هما من طبيعة مادية. وهذا موقف يطابق موقف ابن سينا كما يتجلى في **الرسالة إلى الكيا** التي اشتملت، على كل حال، على نقد لفيلسوف يقول بأن العقل الهيولاني استعداد للقلب، أي بالتالي مادي. فهل تستهدف هذه المساجلة الإسكندر الأفروديسي أم نصرانياً من بغداد في جملة من يندد ابن سينا في تلك **الرسالة** بضلالاتهم في ما يخص نظرية النفس والعقل؟ هذا ما نجهله، مثلما نجهل ما كان عليه مذهب البغداديين بخصوص خلود النفس. ولكن نظراً إلى ما تضمنته **الرسالة إلى الكيا** من تقييم لهم

= الذي مات من زمن بعيد». والجدير بالذكر أن بدوي وقع في هذا الغلط في معرض تصحيحه رواية البيهقي لنص الرسالة حيث أورد اسم «أبي الخير» (الحسن بابا بن سوار) بدل «أبي نصر» (الفارابي).

لا مجاملة فيه، لا يبقى ثمة مجال للشك في الخلاف القائم بهذا الصدد بينهم وبين ابن سينا الذي يؤكد مذهبه على بقاء النفس الفردية بالتعارض مع المذهبين ـ المتباينين أصلاً ـ اللذين يقول بهما المفسران الأشهران: الإسكندر وثامسطيوس. والحال، أنه من شبه المؤكد، بالرجوع إلى «التعليقات على حواشي كتاب «النفس» لأرسطو»، أن ابن سينا يعزو أطروحته حول هذه المسألة إلى المشرقيين. وهذا بطبيعة الحال دليل إضافي على أن هؤلاء ليسوا هم الفلاسفة البغداديين»[٦٣].

هذه الحيثيات، التي ارتكز عليها بينس ليقيم مماهاته بين ابن سينا والمشرقيين من جهة أولى، وبين فلاسفة بغداد والمغربيين من الجهة الثانية، هي التي يعيد الجابري إنتاجها لحسابه الخاص، وبتركيز مماثل على بندَيْ مفارقة النفس ومادية العقل الهيولاني. فبعد أن تحدّث، في النص الذي سبق لنا الاستشهاد به، عن «الهجوم العنيف الذي شنه «المغربيون» الذين كان على رأسهم أبو سليمان المنطقي السجستاني على أصحاب رسائل إخوان الصفا وغيرهم من الفلاسفة «المشرقيين» كالبلخي والنيسابوري والعامري»، أضاف قوله: «أما ابن سينا فهو يريد أن يتجنب هذه المواجهة المباشرة التي كانت ستُظهره بمظهر المدافع عن الإسماعيلية وفلسفتها، ولذلك نقل الصراع إلى ما يؤسسه ابستمولوجياً، إلى مسألة المعرفة وأدواتها، **وبالضبط إلى أيهما يجب اعتماده كأداة للمعرفة الصحيحة: العقل أم النفس**[٦٤]؟ ولذلك نجد ابن سينا يهاجم «المغربيين» بسبب ما دعاه بـ «تبلدهم وترددهم» في فهم أمر «النفس والعقل»، رابطاً ذلك بما عبّر عنه بـ «حيرة» الإسكندر وثامسطيوس وغيرهما من شرّاح أرسطو أمام «التباس مذهب صاحب المنطق عليهم» حول النفس وخلودها... وقد انشغل شراح أرسطو بهذه المسألة (= مسألة العقل الفعّال وخلوده ودوره في إخراج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل) ولكن من دون أن يمسوا طبيعة العلاقة بين النفس والبدن

---

(٦٣) أرشيفات التاريخ المذهبي والأدبي للعصر الوسيط، مصدر آنف الذكر، ص ١٢ ـ ١٥.

(٦٤) التسويد من الجابري. ولكن لو لم يسوِّد هذه الجملة لكنا سوّدناها بنفسنا. فإيهاماً منه للقارئ بأن ابن سينا «نفسي» المنزع لا «عقلي» المنزع، يقيم تقابلاً ما بين العقل والنفس وكأنهما ضدان متفارقان، متجاهلاً ـ أو جاهلاً ـ أن نظرية العقل عند أرسطو هي جزء من نظرية النفس، وأن تعريف العقل عنده هو أنه القوة الأولى للنفس، وأنه هو ـ وليس أحد سواه ـ هو من أوقع التلامذة والمفسرين المشائين من بعده أسرى إشكالية لا مخرج لها، إشكالية العقل الفعّال والعقل المنفعل التي ختم عليها كتابه في «النفس» والتي هيمنت بلا منازع على الفكر الفلسفي للعصر الهلنستي، كما للعصر الوسيط، الإسلامي والمسيحي على حد سواء.

كما حددها أرسطو. فالإسكندر الأفروديسي يرى أن «النفس صورة الجسم، وجميع وظائف النفس مرتبطة بتغيرات عضوية، فالنفس شيء من الجسم، وعلى ذلك فالعقل الهيولاني فاسد بفساد الجسم. أما العقل الفعّال فلما كان هو هو الذي يجعل صور الماديات معقولة، فيجب أن يكون مفارقاً وليس جزءاً من النفس، ولكنه يفعل في النفس من خارج، هو اللّه العلة الأولى». وأما ثامسطيوس «فقد ذهب إلى أن الحجج التي تضطر إلى اعتبار العقل الفعّال مفارقاً، تضطر إلى اعتبار العقل المنفعل (= العقل الهيولاني) مفارقاً كذلك من حيث إنه يعقل المعقولات. فكلا العقلين مفارق دائم واحد بالإضافة إلى بني الإنسان جميعاً»[٦٥]. أما ابن سينا فقد ذهب مذهباً آخر تماماً، فتبنى النظرية الهرمسية التي تقوم على اعتبار النفس جوهراً مستقلاً عن البدن، وأنها في الأصل جزء من الإله المتعالي، غرسها الإله الصانع في الجسم البشري، وأنها تمكث مدة في هذا الجسم، فإذا هي خضعت لعملية «التطهير» عادت إلى أصلها الإلهي. تبنى ابن سينا هذه النظرية ودافع عنها في مختلف كتبه، وانشغل أيما انشغال بالبرهنة على وجود النفس وعلى أنها جوهر روحاني مستقل وأنها مفارقة وخالدة، وأنها هبطت إلى الإنسان من «المحل الأرفع»[٦٦].

وإذا استثنينا هذا الاتهام ـ الجزافي كما سنرى ـ لابن سينا بالهرمسية، وإذا استثنينا أيضاً التعريف المقتضب بمذهب الإسكندر وثامسطيوس بالاستعانة بيوسف كرم، فلن يعسر علينا أن نتعرف في نص الجابري إلى نص بينس. ولكننا إذ نقارب على هذا النحو بين النصين، فلا مناص لنا أيضاً من أن نباعد بينهما، أو بتعبير أدق بين كاتبيهما. فالجابري يستعير بلا أدنى شك **العمود الفقري** لفرضيته عن الحكمة المشرقية من بينس، ولكن حشوة هذا العمود الفقري وكسوته تعودان إليه حصراً. فبينس ما زاد، في تصديه لحل «لغز» الحكمة المشرقية، على اقتراح تحديد جديد لهوية المتساجلين المشرقيين والمغربيين ولموضوع المساجلة: خلود النفس ومادية أو لامادية العقل الهيولاني. ولكن ناقد العقل العربي لم يتوقف عند الحدود العلمية المتواضعة التي رسمها بينس لمحاولته الاجتهادية ـ وهي الحدود المتعينة سلفاً بما أسميناه الملابسةَ الأفلاطونية المحدثة للإشكالية المشائية في التراث الفلسفي العربي الإسلامي ـ بل تعداها إلى

---

(٦٥) يقبس الجابري هذين التعريفين ـ الموضوعين بين مزدوجين ـ لمذهبي الإسكندر وثامسطيوس من كتاب يوسف كرم: **«تاريخ الفلسفة اليونانية»**.

(٦٦) **«تكوين العقل العربي»**، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

توظيف أيديولوجي شرس ـ تحت ستار الحفر الابستمولوجي ـ ضد فلسفة ابن سينا «المشرقية» من حيث إنها **مشرقية** تحديداً. والحال إن هذا التوظيف الأيديولوجي قد حدا به ليس فقط إلى استعمال النصوص ـ باعترافه ـ «استعمالاً وظيفياً لا استعمالاً معرفياً»(٦٧)، بل كذلك إلى **المغالطة المتعمدة** في تأويلها كما في تأويل **الوقائع التاريخية** التي تحيل إليها.

وبالفعل، إذا عدنا إلى النصين اللذين تقدم بنا الاستشهاد بهما من **«نحن والتراث»** (ص ١٩٢ ـ ١٩٣) و **«تكوين العقل العربي»** (ص ٢٦٠ ـ ٢٦٥)، لأمكننا حصر الإضافات «الحشوية» للجابري على الهيكل العظمي لفرضية بينس بما يلي:

أولاً ـ ادعاء وجود «منافسة سياسية» ـ لم يحدد النص طبيعتها ـ «بين العراق وخُراسان».

ثانياً ـ ادعاء وجود «منافسة علمية» موازية بين «المشرقيين أهل خُراسان، والمغربيين أهل العراق، والتدليل على هذه المنافسة «بالعنت الشديد والمناكدة» اللذين استُقبل بهما العامري «المشرقي» في بغداد «المغربية».

ثالثاً ـ المزاوجة بين هذه المنافسة العلمية وبين صراع أيديولوجي طرفاه: «الدولة العباسية بأيديولوجيتها السنية» و «أهل خُراسان الذين كانوا حرانية» بشهادة المقدسي.

رابعاً ـ قيادة المدرسة المنطقية البغدادية المغربية (= متى والفارابي ويحيى بن عدي)، تعود إلى أبي سليمان السجستاني، مثلما تعود قيادة المدرسة المشرقية (= إخوان الصفا والفلاسفة الإسماعيليين والبلخي والنيسابوري والعامري) إلى ابن سينا.

خامساً ـ هذا الصراع الفلسفي الجغرافي هو في حقيقته استمرار للصراع على تراث أرسطو، بتأويله المغربي العقلاني وتأويله المشرقي اللاعقلاني. وهذا الصراع يتفرع في اتجاهين:

أ ـ الموقف من نظرية أرسطو في العقل وقسمته إياه إلى عقل فعّال مفارق وعقل منفعل (أو «هيولاني»)، هو عند تلميذه الإسكندر «مادي» وبالتالي «فاسد»، وعند تلميذه ثامسطيوس «مفارق» وبالتالي «خالد».

---

(٦٧) **«نحن والتراث»**، ص ١٢٨.

ب ـ الموقف من نظرية أرسطو في النفس والاختلاف على كونها متقومة بالبدن أو مستقلة عنه وهابطة عليه من «المحل الأرفع»، مما ينهض بحد ذاته معياراً لعقلانية المعسكر المغربي بقيادة أبي سليمان السجستاني، ولهرمسية المعسكر المشرقي بقيادة ابن سينا.

لقد كان ناقد العقل العربي أخطرنا بأنه يريد استعمال النصوص «استعمالاً وظيفياً، لا استعمالاً معرفياً». ولكن هل يمكن أن يصدق على **الوقائع** ما يصدق على **النصوص**؟ فالوقائع لا تصلح للتوظيف في تأويل النصوص إلاّ بقدر ما تكون «معرفية»، أي «واقعية». أما إذا كفت عن أن تكون كذلك، فإنها تكف عن أن تكون **وقائع** لتصير **مغالطات**. والحال أن جميع الوقائع الخمس التي يسوقها ناقد العقل العربي كمستندات مادية وتاريخية للتأويل، لا تعدو ـ كما سنثبت ـ أن تكون مغالطات. والحال أيضاً أنه عندما تتكاثر المغالطات ويأخذ بعضها برقاب بعض في سلسلة من خمس حلقات، فإن تفكيكها يتطلب من الباحث تأنياً مثلما يتطلب من القارئ صبراً. فنحن هنا كما لو في **حقل ألغام**: فإزالة المزروع منها يقتضي من الجهد والوقت أضعاف ما بُذل في زرعها.

المنافسة الموهومة بين العراق وخُراسان

إن الواقعة الأولى التي ينطلق منها ناقد العقل العربي هي واقعة «المنافسة السياسية بين العراق وخُراسان» في نحو العام ٣٦٤هـ، عام ورود العامري إلى بغداد بصحبة ابن العميد بمقتضى نص التوحيدي. فما هو المشهد السياسي الذي تقدمه العراق وخُراسان في ذلك النصف الثاني من القرن الرابع الهجري؟ إنه **المشهد البويهي**. مشهد إطباق موحَّد على الدولة العباسية من جانب الأمراء البويهيين على كامل جناحها الشرقي الممتد من العراق إلى خُراسان. فمنذ أن دخل أحمد بن بويه بغداد عام ٣٣٤هـ، وامتلكها وتلقّب باسم «معز الدولة»، غدا كل ذلك الجناح الشرقي من الخلافة العباسية تحت إمرة حاملي لقب «الدولة» من ديالمة آل بويه: من عز الدولة (٣٥٦ـ٣٦٧هـ) إلى عضد الدولة (٣٦٧ـ٣٧٢) إلى شرف الدولة (٣٧٢ـ٣٧٩) إلى بهاء الدولة (٣٧٩ ـ ٤٠٣) إلى جلال الدولة (٤١٦ـ٤٣٥) في العراق وخوزستان وكرمان، ومن عماد الدولة (٣٢٠ـ٣٣٨) إلى صمصام الدولة (٣٧٩ـ٣٨٨) إلى عماد الدولة أبي كاليجار (٤١٥ـ٤٤٠) في فارس، ومن ركن الدولة (٣٢٠ـ٣٦٦) إلى مؤيد الدولة (٣٦٦ـ٣٧٣) إلى فخر الدولة (٣٧٣ـ٣٨٧) إلى مجد الدولة (٣٨٧ـ٤٢٠) إلى شمس الدولة

(٣٨٧ـ٤١٢) إلى سماء الدولة (٤١٢ـ٤١٤) في الري وأصفهان وهمذان. وبرغم تعدد الإمارات البويهية ما بين العراق وفارس وخُراسان، فإن أكثر ما اتصف به بنو بويه، في الحقبة الأولى من تسلطهم على الأقل، هو انضباطهم و «التضافر الوثيق» في ما بينهم، كما كان لاحظ آدم متز. وما دام نص التوحيدي، الذي يستشهد به الجابري، يحيلنا إلى عام ٣٦٤هـ، فلنذكر أنه في تلك الحقبة تحديداً تجلّت الوحدة السياسية، لا «المنافسة السياسية»، بين الأمراء البويهيين بأقوى صورها. يقول آدم متز أيضاً: «كان عضد الدولة (المتوفى عام ٣٧٢هـ) من دون سائر أعضاء أسرته، هو الذي يمثّل السيّد الحاكم تمثيلاً حقيقياً، وقد خضعت لسلطانه، في آخر أمره، البلادُ الممتدة من بحرِ الخزر إلى كرمان وعمان، فلا بدع بأن يُلقب بشاهنشاه (ملك الملوك) لأول مرة في الإسلام»[٦٨].

والواقع أنه إن تكن من «منافسة سياسية» في ذلك العصر فليست ـ كما يوهم الجابري قارئه ـ بين «العراق وخُراسان»، بل بين الأسرة البويهية المهيمنة على كامل الرقعة الممتدة بين العراق وفارس وأقاليم ما دون النهر من خُراسان، وبين الأسرة السامانية المسيطرة على أقاليم ما وراء النهر من خُراسان. والحال، أن هذه المنافسة السياسية تنقض ـ ولا تثبت ـ التأويل الجابريّ «للمنافسة العلمية» بين المغربيين والمشرقيين. فالبويهيون، الذين فرضوا «حمايتهم» على الخلافة العباسية ببغداد، كانوا كما هو معلوم من الشيعة الاثني عشرية. أما السامانيون، الذين بقوا مستقرين في بلاد ما وراء النهر وعاصمتها بخارى، إلى نهاية القرن الرابع الهجري، فكانوا سنيي العقيدة (وإن يكن واحد من أمرائهم وهو نصر بن أحمد (٣٠١ـ٣٣١) اعتنق الإسماعيلية، فثار عليه غلمان الترك وقتلوه واستأصلوا شأفة الإسماعيليين). وبدون أن يدخلوا في صدام عسكري وسياسي مباشر مع البويهيين، فقد كانوا يزاودون أيديولوجياً على الحماة الشيعيين للخلافة حتى «يثبتوا على الملأ أن المذهب السني لن ينجو من محنته في نهاية الأمر إلاّ على يدهم»[٦٩]. ولكن حتى لو سلمنا بأن هذا الصراع الساماني ـ البويهي كان له تأثير على «المنافسة العلمية» بين المشرقيين والمغربيين، فإن تأثيراً مزعوماً من هذا

---

(٦٨) آدام متز: **«الحضارة العربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري»**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الخامسة، دار الكتاب العربي، بيروت بلا تاريخ، م١، ص ٦٠.

(٦٩) كلود كاهن: **«تاريخ العرب والشعوب الإسلامية»**، ترجمة بدر الدين القاسم، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٢، م١، ٢٨٧.

القبيل كان لا بد من أن يأتي في عكس الاتجاه الذي يتأوله به ناقد العقل العربي. فـ «البخاريّ» الذي كانه ابن سينا، الزعيم المفترض للمشرقيين، كان سينتصب في هذه الحال، من موقع ساماني سني، لمواجهة المغربيين من «مناطقة بغداد الذين كانت ترعاهم الدولة العباسية» من موقع بويهي شيعي. والواقع أن كل هذه «الشورباء» لا معنى لها. فلا مدرسة بغداد المنطقية التي «كان يتزعمها النصارى من التراجمة والمتفلسفة» ـ بمقتضى نص الجابري ذاته ـ كانت معنية بالدفاع عن «الأيديولوجيا السنية» للدولة العباسية بقيادتها الشيعية، ولا ابن سينا نفسه قابل للتفسير فلسفياً بالصراع السني ـ الشيعي، لأنه قضى حياته متنقلاً بين بلاطين ومكتبتين: بلاط السامانيين السنيين ومكتبتهم العظيمة ببخارى، وبلاط البويهيين الشيعيين ومكتبتهم التي لا تقل عظمة في الري.

وإذا تركنا القرن الرابع إلى القرن الخامس الهجري وجدنا أنفسنا أمام منافسة سياسية ثانية، ولكن من مواقع جغرافية وطبيعة أيديولوجية مغايرة للأولى. ففي النصف الأول من القرن الخامس احتدت المنافسة السياسية بين البويهيين المسيطرين على العراق وفارس وبين الغزنويين الذي سيطروا على خُراسان وما وراء النهر بعد أن أسقطوا دولة السامانيين. وفي هذه المرة أيضاً لم تكن **الخريطة الأيديولوجية للمنافسة السياسية** تطابق وهمَ صورتها لدى ناقد العقل العربي. ففي الوقت الذي استمرت الهيمنة البويهية، الشيعية، على العراق العباسي، العربي والعجمي معاً، فإن الأيديولوجيا السنية كانت وجدت ملاذها في خُراسان الغزنوية. وإزاء التسامح النسبي للبويهيين، وعلى الأخص للسامانيين، فإن الغزنويين كانوا شديدي التعصب للدين وعلى الفلسفة في آن معاً. ومدرسة بغداد الفلسفية لم يكتب لها بعض البقاء في مطلع القرن الخامس إلاّ بقدر ما بقيت عاصمة الخلافة تحت سيطرة البويهيين وبعيداً عن قبضة الغزنويين. ولقد لفظت المدرسة البغدادية أنفاسها تماماً عندما سيطر السلاجقة على دولة الخلافة العباسية: إذ ما كان السلجوقيون، من وجهة النظر الإثنية والأيديولوجية معاً، إلاّ نسخة من الغزنويين.

من هنا، خرافة «المنافسة العلمية» التي يتوهم الجابري ويوهم قارئه معاً، أنها كانت قائمة على قدم وساق بين العراق «المغربي» وخُراسان «المشرقية» في عصر ابن سينا. والحال، إن الدليل اليتيم الذي يسوقه ناقد العقل العربي بهذا الخصوص هو ما رواه أبو سليمان السجستاني، ومن بعده أبو حيان التوحيدي، عن «المتاعب» التي تعرض لها العامري «المشرقي» في بغداد «المغربية». فقد ذكر صاحب **«صوان الحكمة»**

أن أبا الحسن العامري «قصد بغداد وتصدر بها، وإن لم يرضَ أخلاقَ أهلها، وعاد وهو فيلسوف تام. . . وقيل له لما عاد من بغداد: كيف رأيت الناس فيها قال: رأيت عندهم طُرفاً ظاهرة وشارة معجبة ومرآة معشوقة. لكنني رأيت من وراء ذلك سخفاً بالغاً ووداً فاسداً واستحقاراً لأهل خُراسان وجميع البلدان. وأصح ما يتفق للإنسان أن تكون طينته مشرقية وصورته عراقية. فإنه يصير بهذا جامعاً بين متانة خُراسان وظرف العراق، مفارقاً لبلاده خُراسان ورعونة العراق. وكان أبو الحسن قريح القلب من أخلاق العراقيين، فإنهم سلخوه وفسَّخوه وهجروا معه الإنصاف فضلاً عن الإسعاف»[٧٠].

وقد وجدنا ناقد العقل العربي يعزز هذا النص بآخر يتحدث عما لقيه العامري من «عنت ومناكدة» من «الأصحاب البغداديين» عند قدومه إلى عاصمتهم «سنة أربع وستين وثلاثمئة بصحبة ذي الكفايتين»، لينتهي إلى القول بأنه «واضح من هذا النص أن أبا الحسن العامري، وهو **فيلسوف معاصر لابن سينا**، يستعمل مصطلح «مشرق» بمعنى «خُراسان». وبما أنه يعارض خُراسان بالعراق، فإن «المغرب» بهذا الاعتبار هو العراق وعاصمته بغداد. . . هذا من جهة. ومن جهة أخرى يُفهم من ذات النص أنه كانت هناك منافسة علمية ـ علاوة على المنافسة السياسية ـ بين العراق وخُراسان»[٧١].

والسؤال الذي يطرح نفسه حالاً: هل نحن فعلاً، كما يؤكد الجابري، «أمام شهادة تاريخية ثمينة تكشف لنا، ليس فقط عن مدلول مصطلح «مشرقي» و «مغربي» في عصر ابن سينا، بل تطلعنا كذلك على واقع تاريخي يكتسي التعرف إليه أهمية بالغة بالنسبة لموضوعنا، واقع التنافس بل الخصومة بين المشرقيين أهل خُراسان، والمغربيين أهل العراق»؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، لا بد من أن نتوقف هنيهة للتدقيق في مرجع الجابري في هذا الشاهد. فالجابري يحيلنا في الهامش إلى مقدمة أحمد عبد الحميد غراب في تحقيقه لكتاب العامري **«الإعلام بمناقب الإسلام»**. ولنقرّ حالاً لناقد العقل العربي بأنه يلتزم هنا ـ على غير مألوف عادته ـ الدقة. فالنصان ـ نص السجستاني في **«صوان الحكمة»** ونص التوحيدي في **«المقابسات»** ـ قد وردا كلاهما، بالفعل، في

---

(٧٠) أبو سليمان السجستاني: **«صوان الحكمة وثلاث رسائل»**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، طهران ١٩٧٤، ص ٣١٠.

(٧١) **«نحن والتراث»**، ص ١٩٢. والتسويد منا لسبب سيتضح تواً.

مقدمة محقق **«الإعلام بمناقب الإسلام»**. ولكن قد يتساءل القارئ: لِمَ رجع الجابري هنا إلى مصدر من «يد ثانية»، ولم يرجع إلى النصين في مصدريهما الأصليين، والمفروض أنهما معلومان لديه؟ قد لا نجد من تفسير لذلك سوى الآلية اللاشعورية التي تتحكم بما أسماه فرويد علمَ نفس الهفوات، ذلك أن **المنطوق به ههنا يخفي مسكوتاً عنه**: فالجابري يدين على ما يبدو لمحقق كتاب **«الإعلام بمناقب الإسلام»** بأكثر مما يصرح بأنه يدين له به. فهو لا يقبس من أحمد عبد الحميد غراب نصي السجستاني والتوحيدي فحسب، بل كذلك ـ ولكن بلا تصريح هذه المرة ـ فكرة المنافسة السياسية والعلمية المزعومة بين العراق وخُراسان. وبالفعل، كان محقق كتاب العامري، في مقدمته العائد تاريخها إلى عام ١٩٦٧، قد علق على النصين المشار إليهما بقوله: «يبدو أن المنافسة الشديدة ـ ولا سيما المنافسة العلمية والسياسية ـ بين العراق وخُراسان كان لها دخل كبير في هذه المعاملة غير الكريمة التي لقيها العامري ببغداد»[(٧٢)]. وعلى أي حال، فإن محقق كتاب العامري يقر بأنه هو نفسه ليس سبّاقاً إلى فكرة تلك المنافسة، إذ اقتبسها عن المستشرق إ.ج. براوني في كتابه **«التاريخ الأدبي لفارس»** (A litterary history of persia). وعلى أي حال أيضاً، فليست الفكرة بحد ذاتها هي المهمة، ولا حتى «لطشها» المسكوت عنه؛ وإنما الخطورة في فصلها عن سياقها، وإزاحتها عن مدارها بما لا يقل عن نصف قرن من الزمن، والإصرار على اختلاق علاقة تعاصُر بين العامري وابن سينا[(٧٣)] لإجبار «فلسفته المشرقية»، العائدة زمانياً إلى الربع الأول من القرن الخامس، على الدخول في خانة المنافسة السياسية والعلمية التي كانت دارت بين بلاط السامانيين في بخارى، وبلاط البويهيين في بغداد (وكذلك الري وهمذان وأصفهان) في الربعين الثاني والثالث من القرن الرابع.

وبصرف النظر عن هذه الإزاحة الزمانية التي تغدو ضرباً من **اللامعقول التاريخي** منذ أن أخلى السامانيون مكانهم للغزنويين وغادروا مسرح التاريخ نهائياً عقب انقراض ملكهم عام ٣٨٩هـ على يد السلطان محمود بن سبكتكين، فإننا نتساءل: هل كان

---

(٧٢) أبو الحسن العامري: كتاب **«الإعلام بمناقب الإسلام»**، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٧، ص ٨. (ولعل تلك الآلية اللاشعورية، الشاقّة عن ضغط المكبوت، هي التي جعلت ناقد العقل العربي يهفو أيضاً بتحريف اسمه من أحمد عبد الحميد غراب إلى عبد المجيد غراب. انظر: **«نحن والتراث»**، ص ٢٣٧).

(٧٣) لا ننسى أنه في عام قدوم العامري، الذي يؤكد الجابري أنه «فيلسوف معاصر لابن سينا»، إلى بغداد بصحبة ذي الكفايتين سنة أربع وستين وثلاثمئة، لم يكن ابن سينا قد رأى النور بعد.

للمنافسة السياسية والعلمية بين البلاطين الساماني والبويهي **مدلول فلسفي** كذاك الذي يعطيه ناقد العقل العربي للمنافسة الأيديولوجية المزعومة بين مدرسة المعقول الأرسطي في العراق ومدرسة اللامعقول الهرمسي في خُراسان؟ ولو كان ثمة تضامن، كما يفترض ناقد العقل العربي، بين الأيديولوجيا السنية والفلسفة الأرسطية، فكيف نفسر أن يكون اللامعقول الهرمسي قد وجد ملاذه في البلاط الساماني السني بخُراسان، بينما آلت حضانة المعقول الأرسطي إلى البلاط البويهي الشيعي بالعراق؟

ثم ما هذه النزعة المادية والتاريخية الساذجة التي تقيم علاقة **تبعية** بين السياسة والفكر، وتنكر على الفلسفة كل **سؤدد ذاتي** وكل استقلال ـ ولو نسبي ـ عن الأيديولوجيا، وتعتبر المدارس الفلسفية مجرد **انعكاس** للمصالح والصراعات السياسية التي هي، في الحالة التي نحن بصددها، محض صراعات بين سلالات وإثنيات وعصبيات وعسكريات ارتزاقية(٧٤)؟

وإذا عدنا إلى نصي السجستاني والتوحيدي عن العامري ـ وهما الشاهد اليتيم الذي يسوقه ناقد العقل العربي نقلاً عن أ.ع. غراب للتدليل على وجود المنافسة المشرقية/ المغربية وفاعليتها الأيديولوجية ـ فإننا نتساءل: هل «المتاعب» التي لقيها العامري في بغداد قابلة للرد إلى التنافس الفلسفي المزعوم بين المدرستين الخُراسانية والعراقية؟

إن النص يشير أولاً ـ ولنتحدث عنه وكأنه نص واحد ـ إلى «استحقار البغداديين» ليس فقط «لأهل خراسان»، بل كذلك لأهل «جميع البلدان». فنحن لسنا إذاً، أمام واقع **تنافس أيديولوجي** بين مشرقيين خُراسانيين ومغربيين عراقيين، بل أمام ما يسميه فرويد «نرجسيةَ الفروق الصغيرة»، أي ضرب من **مركزية إثنية** (Ethnocentrisme) كثيراً ما يلحظها علماء الأنتروبولوجيا في العلاقات بين الأمم والبلدان المتجاورة، ويعززها في الحالة التي نحن بصددها كون بغداد العاصمة الزاهرة ـ إلى ذلك الحين على الأقل ـ لدولة الخلافة الإسلامية.

---

(٧٤) من المفيد أن نذكّر هنا بموقف نظري صحيح كان وقفه ناقد العقل العربي نفسه عندما دافع عن أطروحة تقول إن الإشكاليات الفكرية «لا تعكس بالضرورة وضعاً طبقياً ولا تعبّر بالضرورة عن مصالح طبقية»، وأن «الفكر يتمتع باستقلال نسبي عن الواقع»، وأن بعض الإشكاليات النظرية والفلسفية «يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المئة بالمئة». انظر مداخلته في «ندوة التراث وتحديات العصر» في الكتاب الصادر بهذا العنوان عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥، ص ٢٩ ـ ٣١.

ويتحدث النص ثانياً عن **أخلاق** العراقيين، ويقابل ليس بين علم العراقيين وعلم الخراسانيين، بل بين **ظرف** الأوائل **ومتانة** الثانين. فالمسألة إذاً، ذات صلة بـ «أخلاق الشعوب»، لا بمنافسة فلسفية مزعومة. فنحن نقف هنا على أرضية **أنتروبولوجية**، لا على أرضية **أيديولوجية**. ومما يؤكد ذلك ما رواه مسكويه في «**تجارب الأمم**» من أنه عندما جاء القائد التركي بجكم إلى بغداد «حمل معه كثيراً من ضروب الغلظة التي اقترنت بحياته الجندية. وعندما دخل واسط طالب أهلها بالمال واشتد في تعذيبهم حتى كان يضع على بطن الرجل منهم طستاً فيه جمر، فنبهه البعض إلى أنه يفعل ما كان يفعل مرداويج بأهل الجبل، وذكّره بأنه في بغداد ودار الخلافة، لا الري وأصبهان، ولا تحتمل بغداد هذه الأخلاق»[(٧٥)].

والنص مروي ثالثاً على لسان أبي سليمان السجستاني نفسه. وهذه نقطة بالغة الأهمية. فأبو سليمان يسمي البغداديين «أصحابَنا»، مما يعني أنه يميّز نفسه عنهم، وهو في الواقع ينتقدهم ويندد بأخلاقهم ويبدي تعاطفه مع العامري، لا معهم، متهماً إياهم بأنهم «هجروا الإنصاف، فضلاً عن الإسعاف»[(٧٦)]. فلو صح أن السجستاني هو فعلاً زعيم العراقيين «المغربيين»، ولو صح أن المسألة هي فعلاً مسألة منافسة علمية وأيديولوجية بين «المغربيين» الممثَّلين بالسجستاني، وبين «المشرقيين» الممثَّلين بالعامري، لكان أخلق بالسجستاني أن يتعالى بدوره على العامري، لا أن يتعاطف معه. والواقع أن ما يُشتم من النص هنا أن السجستاني نفسه «مشرقي» وليس «مغربياً» ولا قائداً فكرياً «للمغربيين». فعدا كونه منسوباً إلى سجستان، وهي من أمصار «المشرق» ـ وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة ـ فإن السجستاني لا يخفي تضامنه مع العامري «المشرقي»، ولا يتحفظ في كيل المديح له، مثلما لا يتحفظ في توجيه انتقاداته إلى «المغربيين». ولنعد إلى النص كما ورد كاملاً في «**المقابسات**». فبعد أن يورد التوحيدي للعامري مجموعة مطولة من الأقوال والحكم الجامعة، يضيف على لسان السجستاني: «هذا آخر التعليق نضّر **الله وجهه**. وقد كان قادراً على هذا الجنس من الكلام **لطول ارتياضه، وكثرة فكره فيه، مع سيرة جميلة**. ولقد ورد بغداد سنة أربع وستين وثلاثمئة في صحبة

---

(٧٥) نقلاً عن آدم متز: «**الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**»، مصدر آنف الذكر، ج١، ص ٦٩.

(٧٦) الواقع أنه لا ينبغي أن نبالغ في معاملة المنبوذ التي يوحي كلام السجستاني وكأن العامري عومل بها. فالنص نفسه يذكر أن أبا الحسن حينما قصد بغداد «تصدر بها».

ذي الكفايتين، فلقي من أصحابنا البغداديين عنتاً شديداً ومناكدة، وذلك أن طباع أصحابنا معروفة بالحدة والتوقد على فاضل يُرى من غير بلدهم. وذلك كله جالب للتنافس، مانع من التناصف، وهو خُلُق تابع لهوائهم وترابهم. وقد احتاجوا من أجل ذلك إلى علاج شديد ومفاوضة طويلة. وقلّ من يتخلص إلى غاية هذا الباب، لغلبة الطباع وسوء العادة وشراسة النفس. **والحكمة على ألسنتهم أظهرُ منها على أفعالم، ومطالبتهم بالواجب لهم أكثرُ من بذلهم الواجبَ عليهم**. وهذا باب وإن كان فاشياً في جميع الناس، **فكأنه في أصحابنا أفشا، وهو من جهتهم أعدا**. وعلى ذلك لا يُعْثِر واحد منهم، إذا برز في فن، عشرة من غيرهم. وإذا كان الكمال عزيزاً في النوع، فكيف لا يكون عزيزاً في الواحد. نسأل الله خُلُقاً طاهراً وعملاً صالحاً وعلماً نافعاً»[٧٧].

إن هذا النص لا يدع مجالاً للشك في ما بين العامري والسجستاني من «وحدة حال» وشعور بالتضامن في مواجهة عنت البغداديين ومناكدتهم وشراس طباعهم وعجرفتهم، وبكلمة واحدة **تبغددهم**[٧٨]. ولكن إذا فارقنا هذا النص إلى نص آخر من نصوص التوحيدي الكثيرة عن العامري جاز لنا أن نطرح سؤالاً إضافياً: هل «العنت والمناكدة» اللذان لقيهما العامري من الأصحاب العراقيين يعودان فقط إلى كونه خُراسانياً «مشرقياً»؟ الإجابة هنا نتركها لأبي حيان التوحيدي نفسه: فهو لا يتردد، في رواية أخرى له عن العلاقة المتوترة بين العامري والبغداديين، في أن يردّ جفوة الأخيرين إلى جفاء في خُلُق الأول نفسه. فعندما سأله الوزير ابن العارض في الليلة الثانية والعشرين من ليالي الإمتاع والمؤانسة: «اروِ لي شيئاً من كلام أبي الحسن العامري، فإني أرى أصحابنا يرذّلونه ويذيلونه، فلا يرون له في هذه العُصبة (= أهل الفلسفة والجدل) قدماً ولا يرفعون له في هذه الطائفة علماً»، قال: «فقلت: كان الرجل، لكزازته وغلظ طباعه وجفاء خُلُقه، ينفّر الناس من نفسه ويغري الناس بِعرْضه»[٧٩].

---

(٧٧) الواقع أن السجستاني نفسه كان منبوذاً من «البغداديين»، مستبعداً من مجالسهم، إذ كان في ملبسه رثاثة، وفي لسانه «لكنة ناشئة عن العجمة» ـ ودالة بالتالي على أصله الخُراساني ـ فضلاً عما كان في وجهه من عور وبرص، انظر: **«الإمتاع والمؤانسة»**، ج١، ص ٣١.

(٧٨) التبغدد في العامية الشامية هو التعجرف.

(٧٩) أبو حيان التوحيدي: **«الإمتاع والمؤانسة»**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، صيدا ١٩٥٣، ج٢، ص ٨٤.

عصبية ابن سينا الشرقية؟

لا نستطيع أن نطوي صفحة المنافسة الفلسفية المزعومة ما لم نثر التساؤل التالي: صيغة «المفاعلة» في «المنافسة» تقتضي وجود طرفين يتبادلان فعل التنافس، ولئن نفينا أن يكون أحد هذين الطرفين هم «البغداديون»، ولا سيما في حال تمثيلهم بالسجستاني ـ المنتقد لهم لا المتعاطف معهم ـ فإننا نتساءل: وماذا عن موقف الطرف الثاني والشريك المقابل في تلك المنافسة المغربية ـ المشرقية؟ فابن سينا لا يستطيع أن يضطلع بدور قائد «الفريق الخراساني» في مواجهة «الفريق العراقي» ما لم تثبت عليه عصبيتان: **عصبية للمشرقيين من أهل خُراسان وعصبية على المغربيين** من أهل العراق. والحال أننا نحوز من النصوص ما يدحض صدوره عن أي من هاتين العصبيتين.

فبدلاً من أن يتعصب للخراسانيين نراه يتعصب ضدهم. ففي مباحثة له مع تلميذه بهمنيار بن المرزبان يقول إن طروء «الخراسانية» على الفلسفة قد «ألحق الصواعق على الدنيا». وبدلاً من أن يكون «مجيء الخراسانية» عامل إنضاج لطبخة الفلسفة، فقد كان سبباً في بقائها فجة. يقول: «إن هذه المسألة [مسألة «لِمَ يجب أن يكون مُخرج العقل من القوة إلى الفعل عقلاً؟»] لم تنضج بعد، وهي في القِدْر وتحتها النارو الوقود! ولم تكن الخراسانية بأولئك الطاهين الحاذقين حتى ينضج لأجلهم ما لم ينضج. بل لعلهم أَولى بأن يكونوا أسباباً للفجاجة»(٨٠).

مَنْ هؤلاء «الخراسانية»؟ إن النص لا يسميهم. ولكن المباحثة نفسها تسمي الشيخ أبا القاسم الكرماني. وكذلك تفعل المباحثة الثالثة التي تسمي معه خراسانياً آخر هو مسكويه. ففي المباحثة السادسة يرفض ابن سينا أن يجيب عن أحد الأسئلة قائلاً: «هذا الجواب من بابة الكراماني». وفي المباحثة الثالثة يقذف الكرماني بشتيمة مقذعة ويضيف قائلاً: «إنه قبيح بي أن أجري مجرى مسكويه والكرماني وهؤلاء»(٨١).

ومن «الخراسانية» الآخرين الذين يطولهم ابن سينا بسلاطة لسانه ـ وقد كان الشيخ

---

(٨٠) «المباحثات»، مصدر آنف الذكر، المباحثة السادسة، ص ٢٥٥.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٧٤. هذا ويشير البيهقي إلى تلاسن دار في مجلس لمسكويه بينه وبين ابن سينا. كما يروي القفطي أن ابن سينا «قال في بعض كتبه ـ وقد ذكرت مسألة ـ فقال: فهذه المسألة حاضرت بها أبا علي بن مسكويه، فاستعادها كرات، وكان عسر الفهم، فتركته ولم يفهمها».

الرئيس سليط اللسان ـ أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الذي يلمع ناقد العقل العربي في أكثر من موضع إلى أنه كان الأستاذ «المشرقي» الحقيقي لابن سينا في التأسيس «للعقل المستقيل» في الإسلام. ففي جوابه عن المسألة الثانية من المسائل العشرين التي طرحها عليه أبو الريحان البيروني يصم الرازي بأنه «المتكلف الفضولي في شروعه في الإلهيات وتجاوز قدره في بطّ الجراح والنظر في الأبوال والبرازات. لا جرم فضح نفسه وأبدى جهله في ما حاوله ورامه»(٨٢).

هذا عن عصبية ابن سينا المزعومة للخراسانيين. أما عصبيته على البغداديين فينقضها نقضاً عنيفاً نص رسالة ـ حفظها لنا التاريخ لحسن الحظ ـ موجهة من ابن سينا، القائد المزعوم لفريق «المشرقيين» في «التنافس، بل الخصومة» مع أهل العراق «المغربيين»، إلى «علماء مدينة السلام». ولا بدّ من تثبيت نص الرسالة بتمامه لخطورته التاريخية أولاً، ولما يسلطه ثانياً من ضوء حاسم على خرافة «المنافسة العلمية» على حد تسمية الجابري، أو «مناظرة ابن سينا ضد البغداديين» على حد تعبير س .بينس.

يقول نص الرسالة التي حفظتها لنا مخطوطات خزائن الكتب الفارسية تحت عنوان **رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام:**

«سَلامُ اللّهِ على مَشايخِ العلمِ والحِكْمةِ بمدينةِ السَّلام، مدَّ اللّهُ فِي أَعْمارِكُم، وزَادَ في الخيراتِ لَدَيكم، وأَفَاضَ مِنْ حِكَمِه عليكُم، وَرَزَقَنا مُجاوَرَتَكُم، وَعَصَمَنا وَإِيّاكم مِن الخطأ والخَطَل؛ إِنَّه واهبُ العقلِ ومُفيضُ العَدْلِ، ولَه الحَمْدُ، والسَّلامُ عَلَى رسوله وآله الطَّيِّبين الطّاهرين.

«وبعد، إنّ رجلاً مِن أهلِ بُخارا أَحَبَّ الفلسفَةَ وجَهِدَ فيها بِمقدارِ ما أوتي من المقدور. وَلمَّا عَرَضَتْ لَه السَفْرَةُ إِلى هذه البلادِ، لَقِيَ قوماً ممّن أَخَذُوا عَنْكُم، فكانوا يُحلّونَه محلَّ أَهلِ العِلم، وكَان يَسْمَعُ منهم أصولاً مُشاكِلَةً لِما أَخَذَها مِن مُعلِّميه والكتبِ التي استَفرغَ فِي تَدَبُّرِها جُهْدَه، والنتائِجِ الَّتي نتجتْ لفكره، حتَّى بَلَغَ مدينةَ همذانَ(٨٣)، فصادَفَ بِها شيخاً كبيراً غزيرَ المحاسن، وافِرَ العُلوم، مُتْقِناً في العلوم

(٨٢) انظر النص الكامل للأسئلة والأجوبة في مجلة **«التراث العربي»**، العددان ٤ ـ ٥، السنة الثانية، عدد خاص بمناسبة الذكرى الألفية لابن سينا.

(٨٣) إذا علمنا أن قدوم ابن سينا إلى مدينة همذان كان في نحو العام ٤٠٧هـ، فهذا معناه أنه كان، يوم كتب الرسالة، في نحو السابعة والثلاثين من العمر.

الحِكميّةِ والشريعةِ السَّمعيةِ، فأستأنسَ وأستطابَ مجاورتَه، إلاّ أنّه لما أستكشفَ مذاهبَه صادَفَها غريبةً، عجيبةً، مُباينةً لِما فَهِمَ عن الأقدمين: أمّا المنطقُ فمنطقٌ آخَر، وأمّا الطبيعياتُ فطبيعيّاتٌ أُخر، وأما الإلّهياتُ فَنَمطٌ مناسبٌ لكلامِ الصوفيّةِ عَجيبٌ. ورأى له أيضاً في الهندسةِ رقماً آخر. وتَعَجَّبَ من شيءٍ لا يزال يصير عليه عندَ كلِ مخالفةٍ يُعْرَض، ويَقولُ إنّ هذا بَديهيّةٌ، وإنّ هذا إجماعٌ، وإنّ هذا مأخوذٌ من أفواهِكُم مَعْشَر الحُكماءِ بمدينةِ السَّلامِ ومن أفواه سَلَفٍ منكم قَد انقَرضَ، بارَكَ اللّهُ في أعمارِكُم. وإذا تَكَلَّم تَكَلَّمَ بنوعٍ آخر من المقائيس يَراها مُنْتِجَةً لمطلوباتِها، وهي غير مُنتِجةٍ لَها بالفعلِ ولا بالقوةِ القَريبةِ من الفعل. وإذا حَلَلْت له مقائيسَه وأثبَتّ عُقْمها وإنتاجها غير مطلوبه، لم يَنْجَعْ فيه، بل رام إصلاحَها بما هُو أبعدُ من الأوّلِ.

و«قَد أَنفَذْتُ إليكم، متّعنا اللّه بكم، نُسخة مقالة في نقض مذهب تقفون عَليه، ومقالةً لي في إبانةِ بُعدِهِ عنِ الحقِ. ثُم كَتَبْتُ بَعْدَ ذَلِكَ مذاهبَه في مسائلَ أخرى لِما ورد فيها قياسات له أو لي، بل نفس المذهبِ.

«أسألُكُم أن تُصَرِّحوا عنِ الحقِّ. فإنّ المذاهبَ كلَّها إمّا حقّةٌ وإمّا باطِلةٌ لها قوةٌ، وإمّا من جنسِ الغَفلةِ والقصورِ. فأسألُكُم أن تَدُلّوا على مذهبي ومذهَبِه في تلك المسائلِ أنّه من أيِّ القسمَة الثلاثة.

«وأعلَموا أنّكم، أطالَ اللّهُ بَقاءَكُم وحَرَس قصدَكم، إذا تَصَفَّحْتم كلامَ الرجلِ لُمْتُم من محلّه محلَ النقضِ والمُقابَلةِ، واستحقرتم من يتعرّضُ لذلك ويُضيعُ وقتَه به. لكن لِكلِّ إنسانٍ عُذرٌ في ما يفعَلُه، ولا يَقِفُ عليه غيرُهُ. واللّهَ أسألُ أن يَحرُسَ جماعاتِكُم ويُطيلَ مدّتَكُم»[٨٤].

إن هذه الرسالة لا تدع مجالاً للشك في أن ابن سينا كان يعتبر ـ حتى ذلك التاريخ من حياته على الأقل ـ علماء بغداد بمثابة **سلطة مرجعية** له ولكل العاملين في حقل الفلسفة. فهو لا يقرّ لهم بأنهم «مشايخ العلم والحكمة» فحسب، بل يحتكم إليهم

(٨٤) نص الرسالة منشور في مجموعة: «**رسائل الشيخ**» الرئيس ابن سينا، منشورات بيدار، قُم ١٤٠٠هـ، ص ٤٦٢ ـ ٤٦٥. ويؤكد ابن أبي أصيبعة وجود هذه الرسالة، إذ يدرج في عداد مؤلفات ابن سينا «رسالة له إلى علماء بغداد يسألهم الإنصاف بينه وبين رجل همداني يدعي الحكمة».

ويحكّمهم في خلافاته في التأويل الفلسفي مع الحكيم الهمذاني، باعتبارهم ممثلين للسنّة الفلسفية، وباعتبار مذاهبهم هي المطابقة للحق كما تفوه به الأقدمون. وهذا الانضواء تحت السنة المشائية يبيح لنا أن نخمّن أنه وإن كتب تلك الرسالة في مرحلة النضوج من عمره فقد كتبها قبل أن يدخل في طور النضوج الفكري يوم سيعكف على تحرير كتاب «**الشفاء**» الذي ضمّن ما بين سطوره **تلويحات** إلى خلافاته مع «الشركاء في الصناعة»، وبالتالي بذور حلمه في الاجتهاد الشخصي والاستقلال الفلسفي.

ثم إن الرسالة إلى علماء مدينة السلام تتضمن ـ بصدد ما نحن فيه من محاولة لتفكيك «لغز» الفلسفة المشرقية المزعومة ـ إشارة ثمينة إلى أن الفلسفة السائدة في «هذه البلاد» ـ ويقصد ابن سينا همذان وسائر المنطقة الواقعة تحت الهيمنة البويهية في الطرف الأدنى من نهر جيحون ـ ليست هي أية فلسفة أخرى سوى تلك التي كان يذيعها «قوم ممن أخذوا» عن علماء بغداد ومما يتطابق مع ما كان أخذه هو نفسه عن «معلميه والكتب التي استفرغ في تدبرها جهده» في بخارى وفي مكتبتها السامانية التي يعزو إليها ناقد العقل العربي «أهمية فائقة في التكوين الفلسفي «الباطني» و «الحراني» لابن سينا»[٨٥]. والواقع، أن أكثر ما يسترعي الانتباه في الرسالة إلى علماء بغداد، من منظور العقيدة القويمة الفلسفية، هو تعجب ابن سينا من أن يكون هناك «منطق آخر وطبيعيات أُخَر» ونمط من الإلهيات مباين «لما فُهم عن الأقدمين» و «مناسب لكلام الصوفية». فما أبعدنا إذاً، عن **فلسفة سرية** يُقال لنا إن ابن سينا استقاها في يفاعته من أفواه الدعاة الإسماعيليين ومن كتب مستورة في دار كتب السامانيين، وما فتئ يتمثلها ويعيد إنتاجها إلى نهاية حياته!

إزاحة تاريخية

لا يكتفي الجابري بتوهم وجود «منافسة علمية» بين المغربيين والمشرقيين، بل يرفع هذه المنافسة المزعومة إلى مستوى **التعبير الأيديولوجي** عن صراع تاريخي طرفاه: من جهة أولى «الدولة العباسية بأيديولوجيتها السنية»، ومن الجهة الثانية «الحركة

---

(٨٥) انظر على سبيل المثال توكيده على «الأهمية التي كانت لهذه المكتبة في تكوين فكر الشيخ الرئيس ومعارفه» (**نحن والتراث**، ص ١٣٠)، وعودته إلى التوكيد بعد أكثر من ستين صفحة على «الأهمية الفائقة التي كانت لمكتبة بخارى، تلك المكتبة التي اطلع عليها ابن سينا وقال عنها إنه رأى فيها من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط» (ص ١٩٦).

الإسماعيلية وفلسفتها الباطنية» و «أهل خُراسان الذين كانوا حرانية» بشهادة المقدسي. وفي ما يتعلق بالشق الأول من هذه الدعوى، فإن ناقد العقل العربي يخطئ على ما يبدو **التشخيص الأيديولوجي والمرحلة التاريخية** معاً. فقد رأينا أن مدرسة بغداد الفلسفية عرفت ازدهارها الكبير في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري في ظل الهيمنة البويهية الشيعية على الدولة العباسية. أما المواجهة بين «الدولة العباسية بأيديولوجيتها السنية والحركة الإسماعيلية وفلسفتها الباطنية»، فتعود إلى النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، لا النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وتحديداً إلى عصر الهيمنة السلجوقية على الدولة العباسية، وهو العصر الذي شهد استئصال شأفة الفلاسفة «البغداديين» **عملياً** على يد السلطة السياسية (ممثلة بالخليفة القائم بأمر اللّٰه ثم برئيس وزراء السلاجقة نظام الملك) المتحالفة مع فقهاء العصر، **ونظرياً** على يد الغزالي الذي تصدى للفلاسفة أجمعين ـ بغداديين وغير بغدادين ـ يبدّعهم ويكفّرهم.

ولولا هذه **الإزاحة التاريخية** للعصر البويهي في النصف الثاني من القرن الرابع إلى العصر السلجوقي في النصف الثاني من القرن الخامس ـ أي بمسافة زمنية لا تقل عن قرن ـ لما كان تأتّى للجابري أن يتصوَّر، وأن يصوِّر المدرسة الفلسفية البغدادية ذات الغالبية النصرانية وكأنها موكلة من الدولة العباسية، الواقعة تحت الهيمنة البويهية الشيعية، بالدفاع عن أيديولوجيتها السنية، ولما كان تأتّى له أيضاً أن يزيح ابن سينا ـ المتوفى سنة ٤٢٨هـ ـ من موقعه الفعلي في الثلث الأول من القرن الخامس إلى موقع متوهم في الثلث الثالث من القرن نفسه ليجعله ناطقاً أيديولوجياً بلسان «الباطنية» الذين كانت الدولة العباسية ـ بعد انتقالها من الهيمنة البويهية الشيعية إلى الهيمنة السلجوقية السنية ـ قد دخلت فعلاً في صراع حياة أو موت معهم.

هذا في ما يتعلق بالشق الأول من دعوى الجابري عن **تعبيرية** المنافسة العلمية المغربية ـ المشرقية المزعومة عن الصراع التاريخي للدولة العباسية السنية مع خصومها الباطنيين؛ ويبقى بعد ذلك الشق الثاني من الدعوى الجابرية الذي يؤكد على «حرانية» أهل خُراسان بشهادة المقدسي. والواقع أن خطأً مطبعياً قد شاء هنا أيضاً أن يحرمنا من معرفة المرجع الذي يحيل الجابري قارئه إليه عند إشارته ـ في النص الذي أثبتناه آنفاً ـ إلى «ما ذكره المقدسي من أن أهل خُراسان كانوا حرانية». ولكن ما دام الجابري يرجعنا في الأحوال جميعاً إلى المقدسي، فلنرجع بدورنا إلى المقدسي. فماذا يقول

مؤلف «**أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**» عن خُراسان ومذاهب أهلها؟: «هو أجلّ الأقاليم، وأكثرها أجلّة وعلماء، ومعدن الخير، ومستقر العلم، وركن الإسلام المحكم، وحصنه الأعظم». ثم بعد أن يعيد التوكيد «وهو أكثر الأقاليم علماً وفقهاً»، وبعد أن يصف مذاهب أهله بالاستقامة، يشرع بتعدادها: «ومذاهبهم مستقيمة، غير أن الخوارج بسجستان ونواحي هراة كثيرة، وللمعتزلة بنيسابور ظهور بلا غلبة، وللشيعة والكرّامية بها جلبة، والغلبة في الإقليم لأصحاب أبي حنيفة، إلاّ في كورة الشاش وابلاق وطوس ونسا وأبيورد وطراز وصنفاج وسواد بخارا... فإنهم شفعوية كلهم، والعمل في هذه المواضع على مذاهبهم... وبرساتيق هيطل أقوام يُقال لهم: «بيض الثياب» مذاهبهم تقارب الزندقة، وأقوام على مذهب عبد اللّه السرخسي لهم زهد وتقرُّب. وأكثر أهل ترمذ جهمية، وأهل الرقة شيعة، وأهل كُنْدُر قدرية»[٨٦]. وكما هو واضح من النص فإننا أمام **تعددية مذهبية إسلامية حقيقية**. وإذا أضفنا أيضاً ما يقوله المقدسي عن وجود في الإقليم لـ «يهود كثيرة ونصارى قليلة وأصناف المجوس»، فإننا نستطيع أن نتحدث كذلك عن **تعددية دينية كتابية**[٨٧]. ولكن ليس ثمة من كلام عن «حرانيين». وصحيح أن هناك إشارة إلى وجود غامض في «رساتيق هيطل»[٨٨] لـ «أقوام يُقال لهم «بيض الثياب»، مذاهبهم تقارب الزندقة». لكن هل يمكن أن نستنتج من ذلك أنهم «حرانية»[٨٩]؟ وحتى لو فعلنا، فهل لنا أن نعمم «الحرانية» على أهل خُراسان جميعاً بلا استثناء كما يفعل نص الجابري؟

---

(٨٦) محمد بن أحمد المقدسي: **«أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»**، مطبعة بريل، ليدن ١٩٠٩، الطبعة الثانية، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.

(٨٧) خلافاً لما هو شائع في الاعتقاد اليوم فإن المجوس كانوا معدودين في أهل الكتاب بدلالة الآية ١٧ من سورة الحج: **﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس، والذين أشركوا إن اللّه يفصل بينهم يوم القيامة﴾**.

(٨٨) هيطل هو عند المقدسي اسم أحد الأخوين الأسطوريين اللذين عمرا الإقليم، وثانيهما هو «خراسان»، وكلاهما «ابنا عالم بن سام بن نوح». وهو عنده أيضاً اسم أحد جانبي نهر جيحون (اليوم آمو ـ داريا) الذي يفصل بلاد ما وراء النهر عما قبلها.

(٨٩) هذا ما تأوله بالفعل بعض المستشرقين، ولعل الجابري ينقل عنهم في المصدر الذي غيّبه الخطأ المطبعي. ولكن في مثل هذا التأويل تجوُّز كثير، ولا يبيحه قول للمقدسي نفسه كان حصر بموجبه وجود «معدن الصابئين بالرُها وحران في جميع المملكة» (**«أحسن التقاسيم»**، ص ١٣٢).

أشباح وأشباه

ولكن المسألة لا تقتصر على **تلفيق هوية حرانية خُراسانية**، وعلى **إزاحة تاريخية من العصر البويهي إلى العصر السلجوقي**. ففرضية الجابري عن صراع تاريخي وأيديولوجي ما بين «المشرقيين» بقيادة ابن سينا و «المغربيين» بقيادة أبي سليمان المنطقي تقوم أيضاً وأساساً على **استحالة كرونولوجية**. فهذا الصراع إما أنه دار في عهد أبي سليمان، وإما في عهد ابن سينا. أما أن يكون قد دار في عهد الاثنين، فهذا هو المستحيل بعينه. فالسجستاني كانت وفاته، على ما تذكر أكثر المصادر، في عام ٣٨٠هـ. ويومئذ لم يكن خصمه الموهوم ابن سينا ـ المولود سنة ٣٧٠هـ ـ قد تخطى العاشرة من العمر[٩٠]. والواقع أنه عندما تصدى ابن سينا للكتابة عن «المشرقيين» و «المغربيين» في مصنفه الضائع **الإنصاف** في منتصف العقد الثاني من القرن الخامس الهجري، كان جميع أبطال المدرستين المزعومتين «المشرقية» و «المغربية» خلا أبا الخير الحسن بن خمار قد ماتوا: أبو زيد البلخي (ت٣٢٢هـ)، ومتى بن يونس (ت٣٢٨هـ)، والفارابي (ت٣٣٩هـ)، ويحيى بن عدي (ت٣٦٤هـ)، والعامري (ت٣٨١هـ) والتوحيدي نفسه (ت٣٩٩هـ)[٩١].

وقد لا يكفي هنا أن نقول إن الصراع الذي يديره ناقد العقل العربي بين «المشرقيين» و «المغربيين» هو، **كرونولوجياً**، صراع بين **أشباح** (والشبح في المعاجم خيال الميت)، بل ينبغي أن نضيف أنه يديره **أيديولوجياً** بين **أشباه** (والشبه في المعاجم ما لا حقيقة له). ذلك أن **الهويات الأيديولوجية** لا تتطابق اطلاقاً والمواقع المعزوة إليهم في المعسكرين المتناحرين «المشرقي» و «المغربي». فنحن هنا، وبصريح العبارة، أمام **هويات مزوّرة**. ولنأخذ مثال أبي الحسن العامري. فهو منسوب، بمقتضى الأخيولة الجابرية، إلى المعسكر المشرقي بقيادة ابن سينا، مع أن انتماءه الحقيقي إنما هو إلى مدرسة أبي

---

(٩٠) حتى لو أخذنا بعين الاعتبار ما يقوله أحد دارسيه ـ وهو د. ناجي التكريتي ـ من أن العمر امتد بالسجستاني إلى عام ٣٩١هـ، فإن عمر «خصمه» لا يكون قد تعدى في هذه الحال الحادية والعشرين. وهو ما كان بعد خطّ سطراً واحداً في الفلسفة. وعلى أي حال فإن النص/ الشاهد الذي يشير إليه التكريتي قد وقع فيه، على ما نرجّح، تصحيف فـ «أحد وتسعين» يجب أن تقرأ «أحد وسبعين»، وهو ما سنوضحه لاحقاً.

(٩١) إلى هؤلاء الأموات ينبغي أن نضيف أبا تمام النيسابوري. فعلى الرغم من أن تاريخ وفاته مجهول، فإن أبا حيان التوحيدي يربط بينه وبين القائد مرداويج ووزيره مطرِّف بن محمد (**«الإمتاع والمؤانسة»**، ج٢، ص ١٥). والحال أن مقتل مرداويج نفسه كان، كما هو معلوم، في عام ٣٢٣هـ، أي قبل نحو قرن بتمامه من تصنيف ابن سينا كتاب **«الإنصاف»**.

سليمان «المغربية». وهذه الواقعة تؤكدها أولاً وفاته التي كانت ـ كما رأينا ـ عام ٣٨١هـ، أي بعد نحو أحد عشر عاماً من مولد ابن سينا، بما يلغي أي احتمال لتتلمذه عليه أو حتى للاتصال بينهما[٩٢]، وتؤكدها ثانياً حياته التي أمضى شطراً منها في بغداد حيث أتم **تكوينه الفلسفي**. وفي ذلك يقول أبو سليمان السجستاني نفسه: «قصد بغداد وتصدَّر بها وإن لم يرضَ أخلاق أهلها، وعاد وهو **فيلسوف تام**»[٩٣]. وتؤكدها ثالثاً النصوص المتاحة. ففي المرتين اليتيمتين اللتين يأتي فيهما ذكر العامري بقلم ابن سينا، في «**الشفاء**» ثم في «**النجاة**»، نرى «الشيخ الرئيس» يستصغره ويستحقره ناعتاً إياه ـ هو وغيره من خريجي مدرسة أبي سليمان ـ بـ «أحداث المتفلسفة الإسلامية». بل إنه في «**النجاة**» يدمغه بالفدامة[٩٤]. وبالمقابل، فإن أبا سليمان السجستاني لا يتحدث عنه إلاّ **بحبّ الأستاذ لتلميذه**. ومن قبيل ذلك دعاؤه له وهو يستشهد بأقوال له من كتابه «**الأمد على الأبد**»: «وذكر أبو الحسن محمد بن يوسف العامري ـ **قدس الله روحه العزيز!** ـ في كتابه الذي يسميه «**الأمد على الأبد**»، أن أول من وصف بالحكمة كان لقمان الحكيم»[٩٥]. والواقع أن الدارس المتخصص لفكر العامري ـ بوصفه أفلاطوني النزعة في المقام الأول ـ لا يتردد في أن يقطع: «يعتبر العامري من تلامذة مدرسة السجستاني البارزين»[٩٦].

ولنأخذ أيضاً مثال أبي زيد البلخي. فقد رأينا ناقد العقل العربي يدرجه في لائحة

---

(٩٢) يؤكد أحمد أمين وعدة من مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية ومن المستشرقين، ومنهم هنري كوربان ـ نقلاً عن رواية لابن أبي أصيبعة ـ أنه كانت للعامري مراسلات مع ابن سينا. وهذا ما أوقعنا نحن أنفسنا في الغلط فذكرنا في مادة «العامري» في «**معجم الفلاسفة**» أنه «تبادل رسائل فلسفية مع ابن سينا». وهذا مستحيل كرونولوجياً.

(٩٣) «**صوان الحكمة**»، مصدر آنف الذكر، ص ٣٠٧.

(٩٤) انظر قوله: «يمكن أن تُتوهم المعشوقات المختلفة أجساماً، لا عقولاً مفارقة، حتى يكون مثلاً الجسم الذي هو أخس متشبهاً بالجسم الذي هو أقدم وأشرف، كما ظنه أبو الحسن العامري، الفدم من أخبث المتفلسفة الإسلامية في تشويش الفلسفة إذ لم يفهم غرض الأقدمين» («**النجاة**»، طبعة دار الجيل المصورة، بيروت ١٩٩٢، ج٢، ص ١٣٠. ونحن نرجّح أن في كلمة «أخبث» تصحيفاً ويجب أن تقرأ «أحداث»).

(٩٥) «**صوان الحكمة**»، ص ٨٢، والتسويد منا. وقد رأينا أيضاً في «**مقابسات**» التوحيدي كيف دعا له بالقول: «نضّر الله وجهه!».

(٩٦) ناجي التكريتي: «**الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**»، دار الشؤون الثقافية، الطبعة الثالثة، بغداد ١٩٨٨، ص ٢٨٦.

أعضاء مدرسة ابن سينا «المشرقية» برغم أنه سبقه إلى الوفاة بأكثر من مئة سنة. ومن المؤسف أن تراثه الذي ضاع كله لا يتيح لنا أن نحدد هويته الأيديولوجية. ومع ذلك، فإنه إن لم يكن بد من الربط أيديولوجياً بينه وبين مدرسة أبي سليمان «المغربية» ومدرسة ابن سينا «المشرقية»، فالأَولى بنا أن نربطه بالأولى. إذ على حين أنه لا يأتي له ذكر اطلاقاً في كتابات ابن سينا وتلامذته، فإن له حضوره الواضح في كتابات أبي حيان التوحيدي، التلميذ الأكثر إخلاصاً لأبي سليمان السجستاني. ففي كتابه «**تقريظ الجاحظ**» يقول عنه: «ما رُئي في الناس من جمع الحكمة والشريعة سواه»[97]. وفي «**الإمتاع والمؤانسة**» يصفه بأنه «سيد أهل المشرق في الحكمة»[98]. وفي «**المقابسات**» يقبس بعض كلامه في كتاب «**أقسام العلوم**» وكتابه المسمى «**اختيار السيرة**»، بل إنه يضع اقتباسه الثاني هذا على لسان أبي سليمان نفسه. وحسبنا أن نسوق الشاهد بلا تعليق كيما يدرك القارئ كم كان زعيم المدرسة البغدادية «المغربية» يكنّ الإعجاب لأبي زيد البلخي «المشرقي». يقول أبو حيان: «قال أبو سليمان، وأنا أقرأ عليه كتاب «**النفس**» للفيلسوف [= أرسطو] سنة إحدى وسبعين وثلاثمئة بمدينة السلام: إن النفس قابلة للفضائل والرذائل، والخيرات والشرور... وقد شفى الكلام في هذا الباب أبو زيد البلخي في كتابه الذي يسميه «**اختيار السيرة**». ومن استوعب ذاك بفهمه، وتزوّده لعلمه، لحظ من هذا الباب أبعد مرام، وفاز منه بأفوز السهام»[99].

ولنأخذ ثالثاً مثال يحيى بن عدي. فهو لا يحتل موقعه في عداد «المغربيين» المكلفين بتنفيذ «الاستراتيجية الثقافية» لـ «الدولة العباسية بأيديولوجيتها السنية» إلاّ على حساب تغييب موقعه الفلسفي الحقيقي كلاهوتي. فابن عدي لم يكن فيلسوفاً **مسيحي الديانة** فحسب، بل كان ـ وهذا أهم بما لا يُقاس ـ فيلسوفاً **مسيحي الفلسفة**. ولعل توصيفه بأنه فيلسوف هو، من هذا المنظور، **غير مطابق**. فابن عدي كان لاهوتياً، أو بالإحالة إلى مفردات اللغة الفلسفية العربية الإسلامية، **متكلماً يعقوبياً**. وعلى ما له من

(٩٧) نقلاً عن ياقوت في «**معجم الأدباء**»، نقلاً عن أطروحة دكتوراه غير منشورة لمحمد أحمد عوّاد عن «أبي زيد البلخي وعالمه الفكري».

(٩٨) «**الإمتاع والمؤانسة**»، ج٢، ص ٣٨. وسوف تكون لنا عودة إلى مدلول «المشرق» في هذا الشاهد..

(٩٩) «**المقابسات**»، مصدر آنف الذكر، ص ١٣٨ ـ ١٣٩، وذلك هو بالمناسبة النص الذي وقع فيه تصحيف، فحلّت «إحدى وتسعين» محل «إحدى وسبعين».

دور تاريخي لا يُنكَر في ترجمة كتب اليونانيين وشرحها، فإن مساهمته الشخصية تتمثل بكتاباته التي وضعها دفاعاً عن العقيدة النصرانية في مواجهة انتقادات المتكلمين المسلمين. وفرادة «منزلته في تاريخ الفكر الكلامي في الإسلام» تعود إلى كونه واحداً من «العلماء القليلين من نصارى العصر الذين دخلوا في مناظرات كلامية مع معاصريهم من متكلمي المسلمين»[100]. وفي هذا السياق تندرج مجموعة «مؤلفاته الكلامية التي حفظتها لنا مخطوطات عديدة في الفاتيكان أو في باريس»، والتي نُشر بعضها في «مجلة الشرق المسيحي» (Revue de L'Orient Chrétien)، وبعضها الآخر في سلسلة «التراث العربي المسيحي» الصادرة عن المكتبة البولسية في لبنان والمعهد البابوي الشرقي في إيطاليا تحت إشراف المطران الحلبي ناوفيطوس أدلبي. وفي هذا السياق تندرج عدة من ردوده الدفاعية عن النصرانية، ومنها مقالته في **«إثبات صدق الإنجيل على طريق القياس»**، ورسالته **«في صحة اعتقاد النصارى»**، ومقالته **«في التوحيد»** دفاعاً عن عقيدة التثليث وتفنيداً لرسالة الكندي ـ الضائعة ـ في **«الرد على النصارى في التثليث»**، وأخيراً رسالته إلى أبي الحسن القاسم بن حبيب في **«الرد على النسطورية ونقض حججهم وإثبات ما تخالفهم فيه اليعقوبية»**. وهذا كله ما حدا بأحد كبار ممثلي الفكر القبطي العربي في القرن الثالث عشر الميلادي، وهو أبو إسحاق بن العسال، إلى أن يكيل له عاطر الثناء بصفته: «الشيخ الأجلّ، العالم الفاضل العلامة، حجة دين النصرانية، برهان النحلة اليعقوبية، يحيى بن عدي»[101].

وبديهي أننا لا ننكر أن ابن عدي عمل أيضاً في المنطق والفلسفة نقلاً وشرحاً، ولكننا نشك كثيراً في أن يكون، كما يصوره ناقد العقل العربي، مشائياً خالصاً ورائداً للنزعة البرهانية الأرسطية. فالشاهد الذي تركه عنه المسعودي ـ وهو معاصر له ـ يشير على العكس إلى أنه «خريج» مدرسة محمد بن زكريا الرازي الذي يعدّه ناقد العقل العربي واحداً من أبرز ممثلي «العقل المستقيل» في الإسلام ورائداً للروحانية الغنوصية واللاعقلانية الهرمسية[102]. يقول المسعودي في شاهده، وهو يؤرخ لظهور الفلسفة في الإسلام ويسمي سلسلة الفلاسفة الذين تعاوروا على «شرح كتب أرسطاطاليس

---

(١٠٠) ماجد فخري: **«تاريخ الفلسفة الإسلامية»**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٧١.

(١٠١) الشيخ يحيى بن عدي: **«مقالة في التوحيد»**، تحقيق الأب سمير الخليل اليسوعي، سلسلة التراث العربي المسيحي، المكتبة البولسية، بيروت ١٩٨٠، ص ١٤٩.

(١٠٢) ت.ع.ع، ص ١٩٧ ـ ١٩٩.

المنطقية: «ولا أعلم في هذا الوقت (عام ٣٤٥هـ) أحداً يُرجع إليه في ذلك إلاّ رجلاً واحداً من النصارى بمدينة السلام يعرف بأبي زكرياء بن عدي، وكان مبدأ أمره ورأيه وطريقته درس طريقة محمد بن زكرياء الرازي، وهو رأي الفوثاغوريين في الفلسفة الأولى على ما قدمنا»[١٠٣].

وإذا كنا نستطيع في حالة يحيى بن عدي أن نتكلم على هوية **مكتومة**، أو حتى مزوَّرة، فإننا نستطيع في حالة الفارابي أن نتكلم على **هوية مزدوجة**. فقد كان كل علمنا حتى الآن أن **المعلم الثاني** «مغربي الانتماء» بحكم عضويته ـ بموجب نص الجابري في «المدرسة المنطقية» التي «ازدهرت في بغداد على عهد متى والفارابي ويحيى بن عدي وأبي سليمان السجستاني المنطقي الذي كان سلطة مرجعية **ببغداد في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري**». ولكن ها هوذا الجابري ينقله في نص آخر، وبشخطة قلم، إلى خندق مضاد في معسكر «المشرقيين». فتعليقاً على استثناء ابن سينا للفارابي من ضعاف «البغدادية» وإقراره له بأنه «يكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف»، يقول الجابري: «نستطيع أن نفهم، بناء على ما تقدم، لماذا استثنى ابن سينا الفارابي من «المغربيين». إن أبا نصر الفارابي هو «مغربي» بهذا الاصطلاح: فقد درس في بغداد وعاش المرحلة الأخيرة من عمره في دمشق، وهو بعد لا علاقة له لا بخراسان ولا بأهلها[١٠٤]. ولكن الفارابي كان مع ذلك «مشرقي» النزعة في فلسفته. لقد تبنى «التوظيف المشرقي» لفكرة الفيض وقال بالعقول العشرة. وبعبارة أخرى كان الفارابي **ينتمي بكامل فلسفته إلى المدرسة المشرقية لا إلى المدرسة البغدادية (= المغربية)**»[١٠٥].

ومثل هذا الانقلاب ـ وأخطر منه بعد ـ يطالعنا في موقف الجابري من أبي سليمان السجستاني نفسه. فقد وجدناه يؤكد على «مغربية» هذا القائد المكرَّس للمدرسة البغدادية متجاهلاً نسبته ـ في اسمه بالذات ـ إلى سجستان المعدودة جغرافياً إقليماً من خراسان، ومتجاهلاً أيضاً كونه أمضى الشطر الأول من حياته في بلاط أبي جعفر بن

---

(١٠٣) أبو الحسن المسعودي: **«التنبيه والإشراف»**، طبعة دار ومكتبة الهلال المصورة، بيروت ١٩٨١، ص ١٢٢.

(١٠٤) يبدو أن الجابري لا يعلم أن «فاراب» التي «يُنسب إليها الحكيم الأفضل أبو نصر بن طرخان الفارابي» هي ـ كما يقول القزويني ـ «مدينة من بلاد ما وراء النهر» (انظر: **«آثار البلاد وأخبار العباد»** للقزويني، طبعة دار صادر البيروتية، ص ٥٤٨).

(١٠٥) **«نحن والتراث»**، ص ١٩٢، والتسويد منا.

بابويه، ملك سجستان «الفيلسوف». ولكن في نص أحدث عهداً يرفض الجابري ـ ضداً على اقتراح لمحاوره فهمي جدعان ـ إدراج السجستاني في سلالة «المغربيين» العقلانية التي انتهت إلى ابن رشد، ويصر على إدراجه في سلالة الفارابي ـ ابن سينا المشرقية اللاعقلانية مؤكداً بالحرف الواحد على أن «إشكالية السجستاني بقيت مشرقية»[١٠٦].

حقيقة المدرستين السجستانية والسينوية

هكذا يكون ناقد العقل العربي قد أهار بضربة معول واحدة كل عمارة المدرسة البغدادية المغربية المنطقية العقلانية التي استأدت منه صفحات طوالاً لرفعها لبنةً لبنةً على أساس من الوهم المطلق لتنتصب في مواجهة عمارة أخرى لا تقل انبناء على الوهم، ألا هي عمارة الفلسفة السينوية المشرقية الحرانية الهرمسية القاتلة للعقل وللمنطق.

ومع ذلك كله لا يعسر علينا أن ندرك سر ذلك الانقلاب المباغت على أبي سليمان السجستاني ونقله، بجرّة قلم، من خانة «المغربيين» إلى خانة «المشرقيين» مع التشكيك في أهليته العلمية ومقدرته القيادية. **فالجغرافية الابستمولوجية** التي تنتظم كل مشروع الجابري في نقد العقل العربي، والتي تؤسسها قسمة ثنائية عضال لهذا العقل إلى عقل مشرقي لاعقلاني وعقل مغربي كلي العقلانية، ما كان لها أن تقبل بوجود «مدرسة مغربية» للعقلانية خارج المغرب نفسه بالمعنى الجغرافي للكلمة. وعلى هذا النحو يكون انقلاب الجابري على زعيم مدرسة بغداد «المغربية» بمثابة **انقلاب تصحيحي ذاتي** يردّ فكر المشرق إلى المشرق ويجرّده من وسام استحقاقه «المغربي» الذي لا يمكن أن يعود إليه لا جغرافياً ولا ابستمولوجياً. وحتى لا يبدو علينا وكأننا نبالغ في تأويلنا، فلنستمع إلى الجابري وهو يموضع بنفسه انقلابه على السجستاني في إطار **قطيعة ابستمولوجية مزعومة بين المغرب والمشرق**. يقول:

«لقد تبيّن لي ـ وهناك نصوص وليست المسألة خيالاً ـ أنه نشأت في الأندلس مدرسة تختلف تماماً عن المدرسة الفلسفية في المشرق... من حيث المنهج والمفاهيم

---

(١٠٦) انظر حواره ـ اللاحواري في الواقع ـ مع فهمي جدعان على صفحات مجلة «العربي» الكويتية في أيلول ١٩٨٩، والمعاد نشره في: «التراث والحداثة»، ص ٣٢٥ ـ ٣٣٥. وفي هذا الحوار نفسه ينكر حتى أهلية السجستاني لقيادة «المنافسة العلمية» بقوله: «لقد كان السجستاني أحد البارزين في المدرسة المنطقية ببغداد، ولكنه لم يكن فيلسوفاً في مستوى ابن سينا» (ص ٣٣٠).

والرؤية والإشكالية. فالفلسفة في المشرق كانت محكومة بإشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، أي إشكالية علم الكلام. أما في المغرب والأندلس فلم يكن هناك علم كلام، ولا فِرَق، ولا تعدد. في المشرق أخذوا الميتافيزيقا... أما في المغرب والأندلس فقد أخذوا الرياضيات والطبيعيات والفلك والطب والمنطق. وأصبح أرسطو هو الأصل، وأصبح الفكر الفلسفي أرسطياً محضاً، خالياً من الأفلاطونية المحدثة والتأثيرات المشرقية من فارسية وغنوصية وهرمسية وغيرها... ونحن نعتقد أنه كان هناك روحان ونظامان فكريان في تراثنا الثقافي: الروح السينوية والروح الرشدية، وبكيفية عامة: الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب. وهناك نوع من الانفصال بينهما داخل الاتصال الظاهري. هذا الانفصال نرفعه إلى درجة القطيعة المعرفية... وإشكالية السجستاني بقيت إشكالية مشرقية... السجستاني والكندي وكل هؤلاء الذين عاشوا في المشرق كانوا محكومين منهجياً بالإشكالية الكلامية. كان الفيلسوف لا ينتج المعرفة الفلسفية إلاّ مع مذهب كلامي معين أو ضده. هناك اختلاف بين بنية الفكر النظري في المشرق وبنية الفكر النظري في المغرب. هناك انقطاع... والحقيقة أننا إذا أردنا أن نجد تاريخاً حقيقياً للفلسفة العربية الإسلامية فيه شيء من التقدم، وشيء من الانتقال إلى ما هو أبعد، فهذا التاريخ لا يمكن أن نجده إلاّ إذا بنيناه على أساس أن النظرة الأندلسية المغربية قد تجاوزت منهجياً النظرة المشرقية»(١٠٧).

إننا لن نتوقف هنا عند ما في هذا النص الطويل من مصادرات «رهيبة»، ومنها توصيف الفكر المشرقي بأنه «كلامي» والفكر المغربي بأنه «فلسفي»، ومنها محاولة الإيحاء بأن الفكر الأول «ميتافيزيقي» والثاني «علمي» (وحتى «علماني» كما سنجده يقول في توصيف لاحق). ولن نتوقف عند ما ينطق به النص من نزوع إلى تنزيل «النظرة المغربية» و «النظرة المشرقية» في قوام ماهوي ثابت ثبات الجوهر المتأقنم على ذاته. فما يعنينا هنا هو الموقف الانقلابي من السجستاني وحبسه ـ بعد زحزحته من موقعه «المغربي» ـ في «الإشكالية المشرقية». فهذا الانقلاب يضع بكل تأكيد نهاية غير متوقعة لأخيولة الصراع الفلسفي والأيديولوجي، على خلفية وهمية أيضاً من الصراع السياسي، بين «مغربيي» المشرق و «مشرقييه». ولكن انقشاع وهم الأخيولة الصراعية لا يجوز أن يحجب عن وعينا، مع ذلك، **واقع الوجود التاريخي المتمايز** للمدرستين السجستانية والسينوية. فالمدرستان وُجدتا بالفعل، ولكن من خلال تمايزات ثلاثة.

---

(١٠٧) «التراث والحداثة»، ص ٣٢٨ ـ ٣٣١.

فهما، أولاً، غير متقابلتين ولا متوازيتين تاريخياً. فمدرسة أبي سليمان ازدهرت في الربع الثالث من القرن الرابع، ومدرسة أبي علي ازدهرت في الربع الأول من القرن الخامس للهجرة. وفارق نصف القرن بينهما يجعل منهما مدرستين متعاقبتين، لا متزامنتين، ولا على الأخص متنافستين.

ثانياً، إن مدرسة أبي سليمان **ممتدة أفقياً** بينما مدرسة أبي علي **متركزة عمودياً**. فالمدرسة التي ترأسها السجستاني ضمت «كشكولاً» من المتفلسفة المتباينين بنزعاتهم ومشاربهم واجتهاداتهم وتوجهاتهم العقائدية. وكان أبو سليمان يقوم لهم مقام «مدير الجلسة» أكثر منه مقام المدرّس والموجِّه. أما مدرسة أبي علي فكانت **مدرسة معلم وتلاميذ** بكل معنى الكلمة. أو إذا شئنا فلنقل إن مدرسة أبي سليمان كانت أقرب إلى **الصالون الأدبي** منها إلى **المدرسة الفلسفية**. أما مدرسة ابن سينا فكانت أشبه ـ أو طمعت في أن تكون أشبه ـ بأكاديمية أفلاطون أو لقيون أرسطو. وقد كان **مجلس** أبي سليمان يتسع ـ عدا المسلمين من أمثال التوحيدي والعامري وأبي العباس البخاري وأبي محمد العروضي ـ لغالبية من النصارى ولأقلية من اليهود والصابئة من أمثال ابن الخمار وابن زرعة وابن السمح ونظيف القس وابن يعيش وأبي الخير اليهوديين، وأبي إسحق الصابي. أما مجلس ابن سينا فكان عبارة عن **ورشة عمل**، ولا يضم غير التلاميذ من أمثال بهمنيار وابن زيله والجوزجاني والمعصومي[١٠٨]. وقد احتفظ لنا شمس الدين الشهرزوري بصورة عن كيفية العمل في تلك الورشة: «وكان كل ليلة يجتمع في داره طلبة العلم. وأبو عبيد يقرأ من «**الشفاء**» نوبة، والمعصومي من «**القانون**» نوبة، وابن زيلة من «**الإشارات**» نوبة، وبهمن يار من «**الحاصل والمحصول**» نوبة. فإذا فرغوا حضر المطربون واشتغلوا بالشرب. وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار»[١٠٩]. ولأن المدرسة السينوية كانت على هذا النحو فرقة عمل وبحث فقد جاء نتاجها على درجة عالية من **الموسوعية** («**الشفاء**» بالآلاف من صفحاته) ومن **التقنية** («**الإشارات والتنبيهات**» بلغته الفلسفية الرفيعة الاختصاص). أما مجلس أبي سليمان، الأقرب إلى أن يكون محفلاً للمناظرات ولعرض «العضلات الثقافية»، فما كان له أن ينتج سوى

---

(١٠٨) ورد اسمه في بعض المصادر بالقاف بدل العين: المقصومي.

(١٠٩) «**نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء**»، تحقيق عبد الكريم أبو شويرب، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩٨٨، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٩.

مقطّعات ومنتخبات من الحكم والأقوال الجامعة المانعة. ومن هنا وجدت صيغتها الفنية المثلى في «**المقابسات**» وفي مسامرات «**الإمتاع والمؤانسة**» التي استحق عليها التوحيدي لقب **أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء**.

ثالثاً، لأن المدرسة السينوية كانت مدرسة فلسفية حصراً فقد ذهبت كل عنايتها إلى **المفاهيم**. أما مدرسة السجستاني، التي كانت مضماراً للتباري وللظهور الثقافي، فقد أولت اهتمامها الأول **للألفاظ**. وهذا ما كان تنبه له مؤرخ مبكر للفلسفة العربية الإسلامية هو ت. دي بور في كتابه «**تاريخ الفلسفة في الإسلام**» الصادر بالألمانية في شتوتغارت عام ١٩٠١. فقد لاحظ أن مدرسة السجستاني، على أهمية دورها في التاريخ الثقافي العام، لم تمثّل أكثر من انحطاط لفظي للفلسفة المنطقية والمفهومية كما أرسى تقاليدها الفارابي. وقد قرن بين دورها ودور إخوان الصفاء في رسائلهم وقال: «هنا. . . نجد نزعة الفارابي المنطقية تستحيل إلى فلسفة لفظية، ونرى الجدل يدور حول تحديد المعاني والتدقيق في التمييز بينها. . . وكانت جماعة السجستاني تتلاعب بالألفاظ والمعاني، بينما كان إخوان الصفاء يتلاعبون بالأعداد والحروف. وكانت الصوفية نهاية لكلا الفريقين». وختم بالقول: «إن ظهور السجستاني والجماعة التي كانت تلتف حوله، أمر له خطره وشأنه في تاريخ الثقافة. أما في ما يتعلق بتقدم الفلسفة في الإسلام فلا شأن له، والأمر الذي كان عند الفارابي لُباب العقل أصبح في الغالب عند شيعة أبي سليمان موضوعاً للمهارة في الجدل»[١١٠].

إذاً، ـ عدا الغلط الكبير بحق الواقع التاريخي ـ فإنه لغلط كبير أيضاً أن توضع مدرسة السجستاني ومدرسة ابن سينا في كفتين متقابلتين من ميزان واحد، عدا عن أن ترجح كفة الأول على كفة الثاني بوصفه ممثلاً للعقل البرهاني في مواجهة اللاعقل العرفاني. ولكن ههنا وجدنا ناقد العقل العربي يتدخل ـ ولو متأخراً ـ ليعفينا من مؤونة متابعة النقاش بصدد هذه النقطة باعترافه بأن السجستاني ـ فضلاً عن أن «إشكاليته بقيت إشكالية مشرقية» ـ «لم يكن فيلسوفاً في مستوى ابن سينا أو ابن رشد»[١١١].

---

(١١٠) ت.ج. دي بور: «**تاريخ الفلسفة في الإسلام**»، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة بلا تاريخ، ص ١٥٥ ـ ١٥٧.

(١١١) الواقع أن التوحيدي نفسه، على شدة إعجابه بشيخه أبي سليمان، ما كان يتردد في أن يُرجع صفاء فكره إلى «قلّة نظر في الكتب» (**«الإمتاع والمؤانسة»**، ج١، ص ٣٣).

العقل والنفس: نظرية المعرفة للعصر الوسيط

رأينا ناقد العقل العربي يقرر، في واحدة من شطحاته الاستيهامية الكبيرة التي لا يطابقها شيء لا في تاريخ الفكر ولا في الواقع الجغرافي، أن الخصوم «المغربيين» لابن سينا «المشرقي» يتألفون من فريقين متدامجين: مناطقة بغداد من مدرسة السجستاني وشراح أرسطو اليونانيين، أو الكاتبين باليونانية كما نؤثر أن نقول. وهذه القفزة فوق التاريخ وفوق الجغرافيا من أجل **تغريب** المدرسة البغدادية السجستانية بالمقابلة مع **تشريق** المدرسة الخراسانية السينوية، لا تستهدف في محصلة الحساب سوى اصطناع **جغرافيا أيديولوجية** تفصل المغرب عن المشرق فصل العقل عن اللاعقل، والتمنطق عن التهرمس. فصحيح أن بغداد تنتمي **جغرافياً** إلى المشرق، ولكنها تنتمي **أيديولوجياً** إلى المغرب. وإنما من منظور هذه الجغرافيا الأيديولوجية يبيح ناقد العقل العربي لنفسه أن يقسم «المدرستين الفلسفيتين اللتين عرفهما المشرق» إلى مدرستين متفارقتين ومتنافستين: «مدرسة مشرقية إشراقية ومدرسة مغربية برهانية»[١١٢].

ولكن علامَ أقام الجابري تشخيصه الأيديولوجي هذا؟ على استنساخ **مسكوت عنه** ـ كما رأينا ـ لفرضية سالمون بينس القائلة إن مدار الخلاف بين ابن سينا «المشرقي» والبغداديين «المغربيين» هو حول مذهب أرسطو في «النفس وخلودها»، وبالتالي حول مقصود صاحب المنطق ـ الذي كان أثار حيرة الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وغيرهما من الشراح ـ من العقل الفعّال والعقل المنفعل والعقل الذي بالفعل والعقل الذي بالقوة (= العقل الهيولاني بحسب تسمية الإسكندر).

ولا شك في أن الإيجاز الشديد، والغموض الأشدّ، اللذين صاغ بهما أرسطو فقرة **العقل الفعّال** من كتابه في **«النفس»**، مسؤولان إلى حد كبير عن البلبلة التي وقع فيها شراحه اليونانيون، والتي أورثوها من بعدهم لشراحه العرب واللاتين[١١٣].

فانطلاقاً من المبدأ الذي يقوم للمنظومة الفلسفية الأرسطية مقام حجر الزاوية ـ ومقتضاه أن «ما هو بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلاّ بفعل شيء هو بالفعل» ـ افترض

---

(١١٢) **«نحن والتراث»**، ص ٢٤٣. والتسويد من الجابري.

(١١٣) حينما نقول «اليونانيون» أو «العرب» أو «اللاتين» لا نقصد المعنى الإثني للفظ، بل فقط «الأبجدي». وبالتالي فإن مؤدى الكلام هو: الكاتبون باليونانية، أو بالعربية، أو باللاتينية.

أرسطو وجود قوة تفعيلية تُخرج العقل نفسه من القوة إلى الفعل سمّاها **العقل الفعّال**، ودورها أشبه ما يكون ـ إذا جازت المماثلة مع ما هو مادي ـ بالضوء الذي يجعل الألوان مُبصَرة للعين والعين مُبصِرة بها. وموضع الإشكال ليس في التسمية بقدر ما هو في التوصيف. فقد حدّ أرسطو هذا العقل بأنه «مفارق، غير مخالط، لا منفعل، لأنه بماهيته فعل. إذ إن الفاعل أشرف دوماً من المنفعل، والمبدأ أشرف من الهيولى، والعلم بالفعل هو هو موضوعه. ولكن لئن يكن العلم بالقوة أسبق بالزمان لدى الفرد المفرد، فإنه بالمطلق ليس حتى أسبق بالزمان. ومع ذلك لا ينبغي أن نعتقد أن هذا العقل مرة يعقل ومرة لا يعقل. فإنما عندما يكون مفارقاً فقط يكون هو ما هو؛ وهذا وحده اللافاني والأزلي. بيد أننا لا نتذكر، لأن هذا العقل لا ينفعل، بينما العقل المنفعل يفسد، وبدونه لا نتعقل شيئاً»(١١٤).

وقد نشب خلاف أول بين شراح أرسطو القدامى حول عائدية الفاعل في جملة «مرة يعقل ومرة لا يعقل»: أهي للعقل الفعّال أم للعقل المنفعل؟

ثم كان تطوّر كبير ثانٍ في الخلاف عندما قسّم الإسكندر الأفروديسي ـ من مشائي مدرسة الإسكندرية في مفصل القرن الثاني والثالث للميلاد ـ العقل المنفعل إلى اثنين: عقل خام قبل التعقل أسماه العقل الهيولاني، وعقل خرج من القوة إلى الفعل هو العقل

---

(١١٤) توخياً للدقة ترجمنا هذا النص عن ثلاث ترجمات متباينة له: الأولى لجان تريكو في ترجمته لكتاب «النفس» *(De L'Âme)*، منشورات مكتبة فران، باريس ١٩٧٢؛ والثانية لأدمون باربوتان في ترجمته لكتاب «النفس» أيضاً، منشورات الآداب الجميلة، باريس، ١٩٦٦؛ والثالثة لفرانسوا نوينز في كتابه **«تطوّر نظرية أرسطو في النفس** *(L'Évolution de la Psychologie D'Aristote)*، منشورات المعهد العالي للفلسفة، لوفان ١٩٧٣». وحرصاً على المزيد من الفائدة نثبّت الترجمة العربية القديمة بقلم اسحق بن حنين: «وهذا العقل الفعّال مفارق لجوهر الهيولى. وهو غير معروف ولا مفارق لشيء. والفاعل أبداً أشرف من المفعول به، والمبدأ أكرم من الهيولى. وكذلك حال العقل الفعّال. فأما العقل الذي حاله حال قوة، فإنه في الواحد أقدم بالزمان، وأما في الجملة فلا زمان. ولست أقول إنه مرة يفعل، ومرة لا يفعل؛ بل هو بعدما فارقه على حال ما كان، وبذلك صار روحانياً غير ميت. والذي دعانا إلى أن قلنا إن هذا العقل لا يستحيل ولا يألم أن التوهم هو العقل الآلم، وإنه يفسد. وليس يدرك العقل ولا يفهم شيئاً بغير توهم» (نشره عبد الرحمن بدوي في مجموعة: **«أرسطوطاليس في النفس»**، منشورات وكالة المطبوعات الكويتية، الطبعة الثانية ١٩٨٠، ص ٧٥. هذا وقد شكك دارسون معاصرون في صحة نسبة بدوي هذه الترجمة إلى اسحق بن حنين).

المستفاد. وقد ذهب الإسكندر إلى أن العقل الهيولاني، بوصفه مادياً، هو وحده الفاسد؛ أما العقل المستفاد فمثله مثل العقل الفعّال لا يقبل الفساد، أو بتعبير الناقل العربي القديم «لا مائت»(١١٥).

وفي القرن الرابع الميلادي دخل ثامسطيوس، مدير جامعة القسطنطينية، في مناظرة مع الإسكندر الأفروديسي، ليؤكد أن العقل بجميع تسمياته، سواء أكان هيولانياً أم مستفاداً أم فعالاً، هو عقل مفارق وخالد.

وهذا الخلاف المتعدد الحلقات هو الذي ورثه شرّاح أرسطو من العرب، وخاض فيه ابن سينا وابن رشد، قبل أن يورثوه بدورهم للشرّاح واللاهوتيين اللاتين، وفي مقدمتهم ألبرتوس الأكبر وتوما الأكويني وسيجر البرابنتي.

وعدا التراكم في الخلاف، الذي صار بحد ذاته مؤلّداً لمزيد من الخلاف، فإن المناظرة العربية الإسلامية، ثم اللاتينية المسيحية، حول دور العقل الفعّال في عملية المعرفة، قد رزحت تحت ثقل عامل إضافي: الترجمة. فلا ابن سينا وابن رشد كانا يعرفان اليونانية، ولا ألبرتوس وتوما كانا يعرفان العربية فضلاً عن اليونانية. وعلى هذا النحو ارتهنت تأويلات الشراح باجتهادات المترجمين. وفي الحالة اللاتينية كان هذا الارتهان مضاعفاً: فكتب أرسطو لم تنقل إلى اللاتينية من اليونانية مباشرة، بل من الترجمة العربية (وقد عرفت الثقافة الفلسفية العربية تطوراً مماثلاً عندما اعتمدت حركة النقل إلى العربية في المرحلة الأولى على وساطة السريانية). ومما زاد في تعقيد هذا الإشكال أن بعض النصوص الأساسية المعتمدة في المناظرة ضاعت أصولها. فمقالة الإسكندر الأفروديسي **«في العقل على رأي أرسطوطاليس»** قد فُقد أصلها اليوناني، ولم يبقَ سوى ترجمتها العربية المنسوبة إلى إسحق بن حنين. كذلك فإن **«شرح كتاب النفس»** لابن رشد ـ وهو حاسم الأهمية في المناظرة ـ مفقود بالعربية وغير متوافر إلاّ باللاتينية بترجمة ميخائيل اسكوتس(١١٦).

---

(١١٥) انظر: «مقالة الإسكندر الأفروديسي في العقل على رأي أرسطوطاليس»، ترجمة إسحق بن حنين، في: عبد الرحمن بدوي: **«شروح على أرسطو مفقودة باليونانية»**، دار الشرق، بيروت ١٩٨٦، ص ٣٥.

(١١٦) قام بترجمته حديثاً إلى الفرنسية ـ عن اللاتينية طبعاً ـ آلان دي ليبيرا الذي كان ترجم من قبل كتاب توما الأكويني عن ابن رشد المعروف باسم **«وحدة العقل ضداً على الرشديين»**.

الارتهان للترجمة

هذا الارتهان للترجمة هو ما حكم سلفاً بعسر المخاض على تولّد مشروع فلسفي تام الأصالة في الحضارة العربية الإسلامية، وهو ما جعل الفلسفة العربية الإسلامية تتبدى في نظر العديد من دارسيها المستشرقين وكأنها نسخة من الفلسفة اليونانية[(١١٧)].

ذلك أن الفلسفة هي في المقام الأول **تاريخها**. فالحقول المعرفية الأخرى، ولا سيما منها العلمية، يقوم تقدمها على التجاوز الدائم لذاتها. أما الفلسفة فتقوم على **الاستعادة الدائمة لذاتها**. فالمفاهيم الفلسفية، خلافاً للوقائع والقوانين العلمية، لا تموت ولا تقع حتى طائلة النسخ. فهي تتراكم ويعاد بناؤها وإغناؤها باستمرار. والحال أن المفاهيم الفلسفية، خلافاً للمفاهيم العلمية أيضاً، لا تقبل انفصالاً عن لغتها. فمفهوم الجاذبية العلمي، كما صاغه نيوتن، قابل للترجمة إلى جميع لغات العالم ـ أو على الأقل ما ارتقى منها إلى مستوى ثقافي مكتوب ـ بدون أن يخسر شيئاً من معناه. ولكن مفهوم اللوغوس في الفلسفة اليونانية لا يقبل الترجمة بالمقابل إلاّ لقاء تضحيات دلالية كبيرة[(١١٨)]. وقل مثل ذلك عن «ميتوس» و«كسموس» و«نوس» إلخ. وبهذا المعنى يمكن أن يُقال إن الفلسفة ـ كل فلسفة ـ هي في المقام الأول **فلسفة في اللغة**. وبصفتها كذلك فإنها لا تقبل الترجمة بدون خسارة دلالية. وحسبنا هنا أن نشير إلى ما طرحته «هو» الوجودية ـ التي لا تدخل ضمن المنطق النحوي للغة العربية ـ من إشكالات على النَقَلة كما على الشرّاح والمتفلسفين في الثقافة العربية الإسلامية[(١١٩)].

والواقع أن الارتهان للترجمة كان واحداً من الأسباب التي حالت بين الفلسفة وبين

---

(١١٧) هذا الحكم يصدق على الفلسفة اللاتينية المسيحية أيضاً. وليس من قبيل الصدفة، من وجهة النظر هذه، أن تكون الحضارة الغربية الحديثة قد بدأت بتطوير فلسفة مستقلة وجديدة ابتداء من عصر النهضة. ففي ذلك العصر أعيد إحياء اللغة اليونانية بعد طول هجران لها في الحقبة اللاتينية وأعيدت ترجمة كتب أفلاطون وأرسطو وباقي الفلاسفة اليونانيين عن لغتها الأم، مما أوجد إمكانية فعلية لقراءة مطابقة لها، وبالتالي لتجاوزها.

(١١٨) انظر ما ذكرناه في «نظرية العقل» (ص ١٥٦) عن تعدد معاني لوغوس: قصة، حساب، نظر، كلام، بيان، لغة، عقل، إلخ.

(١١٩) من الذين تحدثُوا عن هذا الإشكال الفارابي، وكذلك ابن سينا الذي أتاح له وضعه «كتاب العلم» بالفارسية أن يعرض للمسألة باستيعاب نظراً إلى وجود «هو» الوجودية في اللغة الفارسية.

التمتع **بكامل حق المواطنة** في المدينة العربية الإسلامية، ورسمت حول مشروعيتها علامات استفهام واتهامات سهّلت في خاتمة المطاف نفيها من المدينة العربية الإسلامية واستئصال شأفتها منها.

ولا يصعب على الباحث أن يلحظ في اللغة الفلسفية العربية ـ من جراء ارتهانها للترجمة ـ **ركاكة** تظهر بوضوح لدى النقَلة، الذين كانوا سرياناً قبل أن يتعربوا، ولدى المناطقة الأوائل مثل ابن المقفع وابن بهريز، ولدى الكندي أول فيلسوف «عربي»[١٢٠]، وحتى لدى فيلسوف متأخر مثل ابن رشد الذي تثقل لغة الترجمة على شروحه الفلسفية والمنطقية بوطأة ينعدم أثرها، بالمقابل، في مؤلفاته الكلامية.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الحضارة العربية الإسلامية قامت في ركيزة أساسية من ركائزها على اللغة بحكم مركزية النص القرآني لها، فلا غرو في أن يتبدى المتفلسفون في هذه الحضارة وكأنهم ـ في ارتهانهم للترجمة ـ يتكلمون لغة أخرى غير اللغة المرجعية لهذ الحضارة، أو يستحدثون ـ على حد تعبير السيرافي في مناظرته مع متى ـ «لغة في لغة مقررة بين أهلها»[١٢١]. ومن هنا السهولة التي أحرز بها السيرافي، بوصفه إمام النحويين «المتعربين» انتصاره في تلك المناظرة على متى بوصفه إمام المنطقيين «المتهلينين»[١٢٢]. ومن هنا أيضاً المهزأة التي تعرّض لها الكندي في مجلس أبي العباس[١٢٣] إن صحت رواية ابن الأنباري القائلة إن «فيلسوف العرب» لم يستطع أن

---

(١٢٠) يعزو أبو سليمان السجستاني إلى الملك الفيلسوف أبي جعفر بن بابويه قوله إن الكندي «على غزارته وجودة استنباطه، رديء اللفظ قليل الحلاوة» (**«صوان الحكمة»**، ص ٢٩٩).

(١٢١) **«الإمتاع والمؤانسة»**، ج١، ص ١٢٢.

(١٢٢) حاول يحيى بن عدي في مداخلة لاحقة له أن يستدرك بعض خسائر تلك المناظرة بوضعه مقالة في «تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي» (حققها ونشرها جرهارد أندرس في مجلة **«تاريخ العلوم العربية»**، جامعة حلب، المجلد الثاني، العدد الأول، أيار ١٩٧٨). وقد بناها على الفصل التقليدي بين النحو بوصفه صناعة تعنى بالألفاظ، والمنطق بوصفه صناعة تعنى بالمعاني. ولكن وجه القصور في مداخلته، كما في مداخلة متى من قبله، أنه لم يتنبه إلى أن المعاني، حتى في حال مقاربتها منطقياً، لا تقبل انفصالاً عن ألفاظها. وقد حسم البحث الحديث النقاش حول المسألة منذ أن أثبت أن مقولات أرسطو المنطقية لا تعدو هي نفسها أن تكون مقولات نحوية للغة اليونانية (انظر: بنفينست: «المقولات الفكرية والمقولات اللغوية» في **مشكلات الألسنية العامة** *(Problèmes de Linguistique Générale)*، غاليمار، باريس ١٩٦٦، ج١، ص ٦٣ ـ ٧٤.

(١٢٣) لا حاجة للتساؤل، كما يفعل الجابري (ت.ع.ع، ص ٢٥٨)، حاذياً حذو مصطفى عبد =

يميّز فروق المعنى في قول القائل: عبد اللّه قائم وإن عبد اللّه قائم وإن عبد اللّه لقائم. وهذا كله في القرنين الثالث والرابع، قبل أن يتم في القرن الخامس تكفيرهم، ثم في القرون التالية إعلان خروجهم على الشريعة والأمة والدعوة إلى قتلهم حيثما ثُقفوا(١٢٤).

الخلاف بين الشرّاح ومع الشرّاح

إذا رجعنا الآن ـ بعد هذا الاستطراد الذي كان لا مناص منه لوضع المشكلة في إطارها التاريخي والمعرفي ـ إلى فقرة **العقل الفعّال** من كتاب **«النفس»** لأرسطو، فسنلاحظ تعقيداً إضافياً في الإشكال، ودوماً من منظور الارتهان للترجمة في الشرح والتأويل. فنحن ههنا أولاً لا أمام نص، بل أمام **فص** كما كان يقول متعاطو الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية. وقد كان لهذا النص المركزي عدة ترجمات، وكانت تحيط به دوائر من شروح متصالبة أو متعارضة تزيده على استغلاقه استغلاقاً(١٢٥). وما كان يندر للشارح العربي أن يقول، نظير ما يفعل ابن سينا: «هذا. . . وفي ترجمة أخرى». بل إن ابن رشد، في شرحه المفقود بالعربية على كتاب **«النفس»**، يعتمد ترجمتين في آن معاً، من دون أن يمنعه ذلك من أن يتدخل على النص في بعض المواضع ليتمم من عنده نقصاً يفترض وجوده في الترجمة.

= الرازق: أهو العباس المبرد أو ثعلب؟ فراوية الخبر، ابن الأنباري، كان تلميذاً لثعلب لا للمبرد. وكان بين هذين الأخيرين منافرة وعداء صنعة. (وينبغي ألا نخلط بين ابن الأنباري هذا، وكنيته أبو بكر (ت ٣٢٨هـ) وبين سميّه ابن الأنباري أبي البركات (ت ٥٧٧هـ)، وهو الخلط الذي وقع فيه فهرس أعلام كتاب **«تكوين العقل العربي»**).

(١٢٤) انظر بعض تفاصيل ذلك في كتابنا: **«مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام»**، دار الساقي، بيروت ١٩٩٨.

(١٢٥) نستطيع أن نكوّن فكرة عن «العقدة» التي بات يشكّلها كتاب **«النفس»** باستعادة الفقرة التي خصه بها ابن النديم من كتابه. يقول صاحب الفهرست في موضع «الكلام على كتاب النفس»: «هو ثلاث مقالات نقله حنين إلى السرياني تاماً، ونقله اسحق إلاّ شيئاً يسيراً، ثم نقله اسحق نقلاً ثانيا تاماً جوّد فيه، وشرح ثامسطيوس هذا الكتاب بأسره. . . وللامقيدورس تفسير سرياني، قرأت ذلك بخط يحيى بن عدي. وقد يوجد بتفسير جيد، ينسب إلى سنبليقوس، سرياني، وعمله إلى أثاواليس. وقد يوجد عربي. وللإسكندرانيين تلخيص هذا الكتاب نحو مئة ورقة. ولابن الطريق جوامع هذا الكتاب. قال إسحق: نقلت هذا الكتاب إلى العربي من نسخة رديئة، فلما كان بعد ثلاثين سنة وجدت نسخة في نهاية الجودة فقابلت بها النقل الأول، وهو شرح ثامسطيوس» (**الفهرست**، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤).

ومع أن الغائية التي يصدر عنها النص وجميع المتدخلين عليه، هي محاولة صياغة نظرية معقلنة في المعرفة، فإن استغلاق النص أصلاً وشرحاً وترجمةً، أتاح الفرصة لناقد العقل العربي لإمداد روايته المنحولة عن «أسرار الحكمة المشرقية» بمادة هذائية جديدة لا يردعها رادع من مساءلة أو محاسبة علمية. وهكذا فإنه لم يكتفِ بأن يرى في تدخل ابن سينا «المشرقي» ضد الإسكندر وثامسطيوس «المغربيين» تطوراً دراماً جديداً من تطورات تلك الرواية الشديدة الإلغاز، بل لم يُحجم أيضاً عن خلع صفة «الهرمسية التامة» على محاولة ابن سينا الاجتهادية الخاصة للخروج من **المتاهة المسدودة** التي حبس فيها المعلم الأول تلاميذه وشراحه بما أورثه إياهم من معادلة متعددة المجاهيل عن عقل فعّال وعقل منفعل وعقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل بالملكة وعقل هيولاني وعقل مستفاد.

والحال، أن السؤال الذي يثور حالاً: هل يثبت ابن سينا، بتدخله على تلك المعادلة، شيئاً آخر سوى **انتساره للإشكالية الأرسطية الآسرة للعصر الوسيط ـ العربي الإسلامي واللاتيني المسيحي ـ برمته**؟ وصحيح أن ابن سينا تراءى له أنه مستطيع ـ وهذا هو كل سر فلسفته المشرقية ـ أن يشق لنفسه مخرجاً شخصياً من المتاهة، ولكن هل يحلم بالخروج من المتاهة إلاّ من كان في داخلها؟ وهل من وظيفة للمتاهة كمتاهة سوى أن تردّ كل مسعى للخروج منها إلى **خبط عشواء** داخل جدرانها؟

وحتى نخرج بدورنا من المتاهة التي يريد ناقد العقل العربي أن يحبس فيها قارئه فإننا نتساءل: هل الخلاف، في إطار الإشكالية الأرسطية عن العقل الفاعل والعقل المنفعل، مع الإسكندر الأفروديسي أو ثامسطيوس (أو ثيوفراسطس أو سمبليقيوس أو أي شارح آخر)، يمكن أن ينهض بحد ذاته دليلاً على «التمشرق» أو معياراً لـ «التهرمس»؟

إن ملاحظات ثلاثاً تفرض هنا نفسها:

أ ـ إن خلاف ابن سينا مع الإسكندر الأفروديسي يبقى خلافاً بين شراح، ولا يمكن بالتالي أن يرقى إلى مستوى **مواجهة ابستمولوجية** بين عقل «مشرقي» وعقل «مغربي». بل إن ذلك الخلاف، المحصور أصلاً ببعض الجزئيات، لا يرقى أصلاً إلى أن يكون خلافاً، وكم بالأحرى صراعاً ومواجهة. فابن سينا نفسه يتفق له في بعض المواضع أن يلقب الإسكندر الأفروديسي بـ «فاضل المتقدمين»، أو حتى أن يسميه

«الإسكندر الإلهي». وصحيح أن ابن سينا يتفق له أن يقول: «غلط الإسكندر ومَن كان على رأيه»، ولكن قد يتفق له أيضاً أن يقول في النص نفسه: «نِعْم ما قال الإسكندر وغيره»[١٢٦]. وحتى إذا رجعنا إلى **الرسالة إلى الكيا** ـ التي تؤلف في نظر ناقد العقل العربي جزءاً أساسياً من «جسم الجريمة» ـ فإننا نجد ابن سينا لا يجمع الإسكندر وثامسطيوس وغيرهما من الشراح القدامى في سلة «مغربية» واحدة مع البغداديين بحسب فرضية الجابري، بل يحرص، على العكس، على التمييز في الموقع وفي المقام وفي الأهلية العلمية بين البغداديين «المغربيين بالوهم» وبين «المغربيين بالفعل» الذين هم الشراح اليونانيون أو الكاتبون باليونانية المتقدمون. وكلام ابن سينا في نص الرسالة لا يحتمل التباساً: «لكن ذاك قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم. والآن فليس يمكنني ذلك [= إعادة الشغل في كتاب **«الإنصاف»** الضائع] ولا لي مهلته، ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم»[١٢٧].

ب ـ ما وجه الخلاف بين ابن سينا «المشرقي» والإسكندر الأفروديسي «المغربي»؟ إنه عين الخلاف بين ثامسطيوس «المغربي» والإسكندر «المغربي». فباعتراف الجابري نفسه في الشاهد الذي يقبسه عن يوسف كرم، فإن مادية العقل الهيولاني كانت هي موضع اعتراض ثامسطيوس على الإسكندر، إذ «ذهب إلى أن الحجج التي تضطر إلى اعتبار العقل الفعّال مفارقاً تضطر إلى اعتبار الفعل المنفعل (= العقل الهيولاني) مفارقاً كذلك». والحال، أن ابن سينا، في اعتراضه على الإسكندر، لا يزيد على ما قاله ثامسطيوس: «ما أدري كيف جوّز الإسكندر إلى هذا الرجل [= أرسطو] أنه يقول إن

---

(١٢٦) **«التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس»** في: **«أرسطو عند العرب»**، ص ١٠٦ و١١٤.

(١٢٧) لنستحضر هنا نص الجابري: «وإذ تبيّن كل ذلك، اتضح بالتالي من يقصد ابن سينا بـ «العاميين من المتفلسفة» الذين يشبههم بـ «الحنابلة في كتب الفقه» لشدة تعصبهم للتقليد المشائي. إنهم بدون شك من وصفهم بـ «البله النصارى من مدينة السلام». أما «المشاؤون اليونانيون» الذين يؤاخذهم بالاقتصار على تقليد أرسطو والتعصب له، فهم... الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم. **وإذاً فمصطلح المغربيين في استعمال ابن سينا يشمل هؤلاء جميعاً مع أهل بغداد من معاصريه باعتبارهم مشائين»** (**«نحن والتراث»**، ص ١٩٣، والتسويد من الجابري).

العقل الهيولاني، وهو هذه القوة الاستعدادية، هيولاني مادي، وإن النفس التي لها هذه القوة هيولانية مادية!»[١٢٨].

والواقع أن إيهام الجابري قارئه بأن ابن سينا وقف موقف المعارضة والمخالفة من الإسكندر وثامسطيوس معاً باعتبارهما «مغربيين»، إنما المقصود منه تثبيت صفة «المشرقية» على ابن سينا في وهم القارئ إياه. والحال أن معارضة ابن سينا للإسكندر ـ وهذا في المواضع التي عارضه فيها ـ إنما جاءت من موقع التوافق مع معارضة ثامسطيوس للشارح الإسكندراني. والنصوص في ذلك قاطعة. يقول ابن سينا في رسالته «في السعادة»، وفي معرض «القول في أحوال النفس عند مفارقتها»، إنه «قد اختلف العلماء والحكماء في قوامها دون البدن. فأما الإسكندر الأفروديسي المفسر فإنه كان يرى أن هذه القوة تبطل عند فساد البدن، وعليه يؤول قول أرسطاطاليس. وأما ثامسطيوس فإنه يخالف هذا الظن ويرى أن القوة باقية بعد فساد البدن، وعليه يؤول قول الفيلسوف. وهذا القول هو الصحيح، وبه نأخذ»[١٢٩].

ج ـ لو كان الاعتراض على تفاسير الإسكندر وغيره من الشراح «المغربيين» دليلاً على انتماء «مشرقي»، لكان ينبغي أن تُلصق هذه الصفة الأخيرة بابن رشد قبل ابن سينا. فابن سينا لم يفعل في نهاية المطاف غير أن يعترض على بعض أقوال الشارح الإسكندراني، وحصراً منها ما يتصل بمادية العقل الهيولاني، على حين أن ابن رشد اعترض على كامل مذهب الإسكندر، وكاد أن يخصص للرد عليه كامل شرحه الكبير لكتاب «النفس». ولا يخلو أن نقع في هذا الشرح على عبارات شديدة القسوة بحق الإسكندر الأفروديسي، وحتى بحق ابن باجه نفسه بقدر ما تأثر بالشارح الإسكندراني. ومن ذلك قوله: «إن ما يقوله الإسكندر لا قيمة له»، أو قوله: «هذا ما قاد الإسكندر إلى عرض متهافت لغلط سافر»[١٣٠]. بل إنه لا يتردد في أن يقيم محكمة حقيقية للإسكندر ليحمّله كل مسؤولية ضلال المحدثين من الفلاسفة. فعلى حين «أن أحداً من القدامى ما اعتدّ قط في زمنه برأي الإسكندر، بل نبذوه جميعاً... فإن العكس هو ما

---

(١٢٨) «التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس»، مصدر آنف الذكر، ص ٢٥.

(١٢٩) «رسائل الشيخ الرئيس ابن سينا»، مصدر آنف الذكر، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(١٣٠) ابن رشد: «العقل والفكر أو شرح النفس الكبير» *(L'Intelligence et la Pensée, grand Commentaire du de Anima)*، نقله إلى الفرنسية وقدم له ألان دي ليبيرا، منشورات فلاماريون، الطبعة الثانية، باريس ١٩٩٨، ص ٦٥ و٦٦.

يحصل، وا أسفاه، عند **المحدثين**. فعندهم أن ليس عالم تام إلاّ أن يكون تلميذاً للإسكندر. ومرد ذلك إلى شهرة هذا الرجل الكبير وإلى إجماع الناس على الاعتقاد بأنه حقاً واحد من مفسري أرسطو المجيدين»[١٣١].

هذا بصدد الموقف السلبي من الإسكندر. أما بخصوص التوافق بين ابن رشد وثامسطيوس فإنه يكاد يكون نسخة طبق الأصل من موقف ابن سينا الإيجابي من الشارح القسطنطيني. ففي أكثر من موضع من «**شرح النفس الكبير**» يعلن: «نحن على وفاق مع ثامسطيوس» أو «ثامسطيوس على وفاق معنا، ولكن الإسكندر على موقف مخالف». وهذا إلى حد حمل ناقل نصه من اللاتينية إلى الفرنسية على القول: «إن ابن رشد لا يشرح أرسطو بدءاً من الصفر، بل يقرأه **ضد** الإسكندر **وبمساعدة** ثامسطيوس، وإن بتجاهل ابن سينا»[١٣٢].

نظرية النفس

قد يعترض ناقد العقل العربي هنا ـ وهو يفعل ـ بأن معيار «الهرمسية» السينوية لا يتمثّل فقط بكون ابن سينا اختلف مع شراح أرسطو من المشائين «المغربيين»، بل بكونه أيضاً رفض مذهب أرسطو في النفس بوصفها «كمالاً أول للبدن»، متقوّمة به وليست مستقلة عنه، و «ذهب مذهباً آخر تماماً، فتبنى النظرية الهرمسية التي تقوم على اعتبار النفس جوهراً مستقلاً عن البدن»[١٣٣]، وأنها من «أصل إلهي» وأنها تهبط إلى الأبدان عقاباً لها على ذنوبها، وأنها «تمكث مدة في الجسم، فإذا هي خضعت لعملية التطهير عادت إلى أصلها الإلهي».

وهنا أيضاً تفرض ثلاث ملاحظات نفسها:

أ ـ فمن الافتئات الكبير على ابن سينا أن يُقال إنه تبنى النظرية الهرمسية، المانوية ـ الثنوية، في النفس، وإنه «دافع عنها في مختلف كتبه، وانشغل أيما انشغال بالبرهنة على وجود النفس وعلى أنها جوهر روحاني مستقل، وأنها مفارقة وخالدة، وأنها

(١٣١) المصدر نفسه، ص ١٠١. وقد أنكر دي ليبيرا في تعليقه على هذا النص وجود أية إمكانية لقراءة تخفيفية له، مؤكداً أن كل نظرية ابن رشد في العقل هي نقد لنظرية الإسكندر فيه (ص ٢٦١).

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٣٣) ت.ع.ع، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

هبطت إلى الإنسان من «المحل الأرفع»[١٣٤]. فابن سينا يعلن، على العكس، رفضه الصريح والقاطع لـ «النظرية الهرمسية» في النفس، متمثلةً بـ «الفرقة» التي ينقض «آراءها الباطلة» نقضاً شديداً في رسالته **«الأضحوية»**، أي الفرقة التي تعتقد النفس «جوهراً نورانياً من عالم النور، مخالطاً للبدن الذي هو الجوهر المظلم من عالم الظلمة، وهؤلاء هم المجوس والثنوية والمانوية ومن ذهب مذهبهم، وسعادته خلاص النور من الظلمة، وخرقه الأفلاك، وخروجه إلى عالم النور؛ وشقاؤه بقاؤه في العالم المظلم»[١٣٥]. ولا يكتم ابن سينا قارئه أن «موضع التدليس» في كلام هذه الفرقة ـ ومعها أيضاً الفرقة القائلة بالتناسخ ـ «فرضهم النفوس موجودة قبل الأبدان». وهو الفرض الذي يعززونه بالاستشهاد بما «قال حكيم اليونانيين» من «أن النفس هبطت لترتاش»، وبما «قال «الآخر» من أنها أذنبت ذنباً فعوقبت بسجنها في البدن أو هربت من سخط اللّه إلى البدن»[١٣٦].

وواضح من هذا النص أن «هبوط النفس» ليس في الأصل «نظرية هرمسية»؛ وإنما القائل به «حكيم اليونانيين»، أي أرسطو، ولكنه أرسطو **«الأثولوجيا»**، أي في محصلة الحساب أفلوطين. وواضح من النص أيضاً أن من سبق إلى القول بسجن النفس في البدن عقاباً لها على ذنب اقترفته، ليسوا أصحاب هرمس، بل حكيم اليونانيين الآخر، أي أفلاطون.

ولا شك في أن الملابسة الأفلوطينية ـ المحدثة للمشائية العربية الإسلامية، كما من قبلها للمشائية الهلنستية، قد شلّت سلفاً قدرة ابن سينا على السداد في المحاكمة. ولكن ذلك لا يمنعه من أن يتبنى بقوة وثبات الأطروحة المركزية لأرسطو غير المنحول، وهي الأطروحة التي تقول إنه «لا يمكن أن تكون النفوس موجودة قبل الأبدان، بل هي حادثة مع الأبدان»[١٣٧]. وهذه الأطروحة هي التي سيدافع عنها بمزيد من القوة في رسالته **«المبدأ والمعاد»**، حيث يعقد فصلاً بتمامه ليثبت أن «النفس الناطقة تحدث مع حدوث البدن»[١٣٨]. وهذه الأطروحة هي عينها التي سيفصّل فيها المزيد

---

(١٣٤) الموضع نفسه.

(١٣٥) ابن سينا: **«الأضحوية في المعاد»**، تحقيق د. حسن عاصي، المؤسسة العامة للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٧، ص ٩٣ ـ ٩٤.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ١١٨.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(١٣٨) **«المبدأ والمعاد»**، مصدر آنف الذكر، ص ١٥٧.

من القول في رسالته «**في النفس وبقائها ومعادها**»، حيث يؤكد أن «البدن علة للنفس في الوجود»، وأنه «محال أن تكون قد وُجدت قبل البدن»، لأنها لا تحدث إلاّ «كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها»[١٣٩].

قد يثور هنا سؤال: إذا كان ابن سينا يعتقد جازماً أن النفس حادثة بحدوث البدن، فكيف يقول إذاً، في قصيدته العينية، إنها «هبطت من المحل الأرفع»؟ والجواب عن ذلك أن هذه القصيدة **منحولة على ابن سينا ضمن الكثير الكثير مما نحل عليه**. وبدلاً من أن يجعل منها ناقد العقل العربي حجراً من أحجار الزاوية في فرضيته عن تهرمس ابن سينا، فقد كان أولى به أن يلزم حداً أدنى من الحذر النقدي، وأن يشير إلى أن باحثين مرموقين، ومنهم أحمد أمين، وكذلك أحمد فؤاد الأهواني، محقق كتب ابن سينا وابن رشد معاً في النفس، قد شككوا في أمر نسبة القصيدة العينية إلى الشيخ الرئيس، لأسباب عدة، ومنها على الأخص «مخالفة ما جاء فيها» لقناعة ابن سينا الثابتة بأن «النفس حادثة مع حدوث البدن، ولم تكن موجودة وجوداً سابقاً، ثم هبطت إلى البدن وألِفَت جواره»[١٤٠].

ويبقى بعد ذلك إشكال. فابن سينا، الذي قال على هذا النحو بحدوث النفس بحدوث البدن، لم يقل مع ذلك بفنائها بفنائه. فمن **مقدمة أرسطية** ما استطاع أن ينتهي **إلاّ إلى نتيجة أفلاطونية**. فهل نتحدث ههنا عن **مأزق في داخل المنظومة السينوية**، كما لاحظ إبراهيم مدكور[١٤١]، أم نرد **أيضاً** هذا المأزق إلى **ملابسة أفلاطونية للمنظومة الأرسطية نفسها**، وهي ملابسة اشتغلت بفاعلية مضاعفة في سياق النظام الابستمي للعقل العربي الإسلامي، كما سنرى تواً؟

ب ـ أن تكون النفس حادثة بحدوث الجسم، فهذا معناه أنها **عرض** له. ولكن أن تكون غير فانية بفنائه، فهذا معناه أنها **جوهر**، وبالضرورة جوهر روحاني، لأن كل ما هو جسماني فانٍ لا محالة.

اختيار ابن سينا في حلّ هذه المحارجة ذهب إلى المخرج الثاني. وما كان له أصلاً

---

(١٣٩) ابن سينا: «**أحوال النفس**»، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربي (عيسى البابي الحلبي)، القاهرة ١٩٥٢، ص ٩٦ ـ ٩٩.

(١٤٠) المصدر نفسه، من مقدمة المحقق، ص ٣٥.

(١٤١) إبراهيم مدكور: «**في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق**»، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٨، ج١، ص ١٨٢.

أن يذهب إلى غير هذا المخرج، لأنه كفيلسوف ما كان يفكر في سماء المجرد، بل على أرضية الحضارة العربية الإسلامية التي بنت تصورها الديني عن العالم ومنظومتها القيمية على فكرة المعاد وبقاء النفس ومحاسبتها في الآخرة على أعمالها في الدنيا ثواباً أو عقاباً[١٤٢].

فهل كان لابن سينا، وهو فيلسوف من **فلاسفة الإسلام**، ألا يقول بمعاد النفس[١٤٣]؟ ولئن يكن قد قال بجوهرية النفس وروحانيتها وخلودها، فهل يكون قد «تهرمس»؟

لو صح ذلك لكان ينبغي أن يُرمى جميع فلاسفة الإسلام بالتهرمس، لأن جميع فلاسفة الإسلام بلا استثناء قد ذهبوا هذا المذهب، بدءاً بالكندي ومروراً بالسجستاني وانتهاء بابن رشد (ونحن نقتصر على هؤلاء الثلاثة لأنهم، في نظر الجابري، براء من مشرقية ابن سينا المزعومة).

فالكندي حدّ النفس بأنها «بسيطة... منفردة عن هذا الجسم، مباينة له، وأن جوهرها جوهر إلهي روحاني... وهذه النفس، التي هي من نور الباري، إذا هي فارقت البدن علمت كل ما في العالم، ولم يَخْفَ عنها خافية... وفي قوتها ـ إذا تجردت ـ أن تعلم سائر الأشياء كما يعلم الباري بها، أو دون ذلك برتبة يسيرة... لأنها... إذا تجردت وفارقت هذا البدن وصارت في عالم العقل فوق الفلك، صارت في نور الباري ورأت الباري وطابقت نوره وحلّت في ملكوته، فانكشف لها علم كل شيء، وصارت الأشياء كلها بارزة لها، كمثل ما هي بارزة للباري»[١٤٤].

أما أبو سليمان السجستاني، الذي كان يُفترض فيه أن يكون شيخ المدرسة

---

(١٤٢) **﴿واتقوا يوماً تُرْجَعون فيه إلى الله ثُم تُوفَّى كل نفس ما كسبت وهم لا يُظلمون﴾** (البقرة: ٢٨١)؛ **﴿يوم تجد كل نفس ما عملت من خير مُحضراً وما عملت من سوء﴾** (آل عمران: ٣٠)؛ **﴿ليجزي الله كل نفس ما كسبت إن الله سريع الحساب﴾** (إبراهيم: ٥١)؛ **﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها وتوفَّى كل نفس ما عملت وهم لا يُظلمون﴾** (النحل: ١١١)؛ **﴿يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾** (الفجر: ٣٠).

(١٤٣) لا ننسى أن الغزالي أفتى بتكفير الفلاسفة لأنهم، على قولهم بمعاد النفس، لم يقولوا أيضاً بمعاد الأبدان.

(١٤٤) **«رسائل الكندي الفلسفية»**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٥٠، ج١ ص ٢٧٣ ـ ٢٧٦.

البغدادية «المغربية» الملتزمة ـ زعماً ـ بمذهب أرسطو في النفس بوصفها كمالاً أول للبدن، فإن كلامه في النفس يدرجه لا محالة، كما كان لاحظ دارسه، في صفوف الأفلاطونيين والأفلوطينيين، لا في صفوف الأرسطيين والمشائين[١٤٥]. فعنده أن «النفس قوة إلهية. . . وشيء بسيط عالي الرتبة، بعيد عن الفساد، منزه عن الاستحالة. . . تبقى ولا تفنى، وليس يطرأ عليها ما يفنيها، بساطتها وبُعدها من التركيب العجيب المعرَّض للتحلل». ومعدنها من «معدن الكرامة» لا من معدن الطبيعة. فهذه وإن تكن «هي أيضاً قوة نفسية»، لكنها «بالمواد أعلق، والمواد لها أعشق» و «ليس لها ترقي النفس إلى عالم الروح»، حيث «لا كون هناك ولا فساد»، وحيث «لا حاجة بها إلى عِلْم العالم السفلي» لأن «لها في عالمها البهجة والغبطة، والحبور والسرور، والدوام والخلود والخلافة الإلهية»[١٤٦].

وابن رشد نفسه، على شديد حرصه على التقيد بالسُنّة المشائية، وعلى شديد حرصه أيضاً على تمييز نفسه عن ابن سينا، لا يذهب في النفس مذهباً مغايراً للتقليد الذي رست عليه الفلسفة العربية الإسلامية بجماعها. وحسبنا شاهد واحد. فابن رشد يخصص العُشر الأخير بتمامه من **«تهافت التهافت»** ليدافع عن مبدأ «تجرد النفس الإنسانية» وليبطل دعوى الغزالي في تعجيز الفلاسفة «عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم». وبعبارة أخرى، إن ما يأخذه ابن رشد على عاتقه ليس الدفاع عن التصور الأرسطي للنفس بوصفها كمالاً أول للبدن، بل بالعكس الدفاع عن المذهب الأفلاطوني الذي يرى فيها «جوهراً روحانياً قائماً بنفسه». وبعبارة أخرى أيضاً، إن ابن رشد ينهض، في رده على الغزالي، **داعية إلى فكّ الارتباط بين النفس والجسم**، ليؤكد أنها، مثلها مثل العقل الذي هو قوة لها، **مبدأ مفارق**، أي «غير مرتبط بالجسم»، حتى وإن يكن هو آلتها. والدليل أنها لا «تبطل في الموت»[١٤٧] و «لا تعدم بعدم البدن»، لأن «الجسم إن كان لها بمنزلة الآلة، فليس

---

(١٤٥) «أما عن أفلاطونية السجستاني فالواقع أنه أطلع على الفلسفة اليونانية بصورة عامة، إلاّ أنه لم يكن أرسطوطاليسياً، بل كان أفلاطونياً واضحاً» (ناجي التكريتي: **«الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام»**، ص ٢٦٤).

(١٤٦) **«الإمتاع والمؤانسة»**، ج٣، ص ١١٠ ـ ١١٤.

(١٤٧) يستعين ابن رشد هنا بالمماثلة «الجمهورية» بين حالة النوم وحالة الموت ليدلل على بقاء النفس. يقول: «وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس من قِبَل =

لها قوام به». وبكلمة واحدة، إن ابن رشد هو من يقول بلسان نفسه ـ في فاتحة المسألة الثالثة من الطبيعيات في **«تهافت التهافت»** ـ «باستحالة الفناء على النفوس البشرية» لأن «النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود»، فحتى «إذا فسدت الأبدان عادت إلى مادتها الروحانية وأجسامها اللطيفة التي لا تحس»[148].

ج ـ إن ابن سينا نفسه لم يرفض في أي موضع من كتاباته صيغة أرسطو عن النفس بوصفها كمالاً أول للبدن. بل تلك هي **قاعدة انطلاقه** في أهم وأوسع ما كتبه في النظرية النفسية، عنينا كتاب **«النفس»** من موسوعته الكبرى: **«الشفاء»**. يقول بمنتهى الوضوح والجزم منذ الفصل الأول: «النفس التي نحدّها هي كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة»[149]. ولكنه إذ يأخذ بهذا التعريف الأرسطي للنفس، فإنه لا يكتفي به ـ وما كان له أن يكتفي به. فمثل هذا التعريف **الفيزيقي** للنفس كانت تصادمه وقائع ثلاث هي جميعها من طبيعة ذهنية واعتقادية. أولاً ـ التصور الديني الذي قدّم لكل الحضارة العربية الإسلامية نظامها الابستمي والذي يقوم في ركيزة أساسية من ركائزه على الاعتقاد بخلود النفس وأيلولتها الأخروية إلى ثواب أو عقاب. ثانياً ـ الملابسة الأفلاطونية المحدثة للإشكالية الأرسطية في الثقافة العربية الإسلامية، كما من قبلها في الثقافة المسيحية الشرقية، اليونانية والسريانية معاً، كما من بعدها في الثقافة المسيحية الغربية اللاتينية. والحال، إن جوهرية النفس ومفارقتها ولاماديتها هي النواة الصلبة لتلك الملابسة التي كانت محكومة بالنظام الابستمي للثقافات الدينية الثلاث، وليس بصدفة الخطأ التي شاعت **للأوثولوجيا الأفلوطينية** أن «تندسّ» بصورة لاشعورية في المنظومة المشائية. ثالثاً ـ نظرية العقل الأرسطية، كما صيغت في فقرة **العقل الفعّال**

= أن النفس يبطل فعلها في النوم ببطلان آلتها، ولا تبطل هي. فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم، لأن حكم الأجزاء واحد، وهو دليل مشترك للجميع ولائق للجمهور في اعتقاد الحق» (**«تهافت التهافت»**، ص ٨٣٣ ـ ٨٣٤).

(١٤٨) أبو الوليد محمد بن رشد: **«تهافت التهافت»**، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة ١٩٨١، ج٢، ص ٨٤٧ و٨٥٩ و٨٦٢. والطريف أن ابن رشد، في تعجيزه تعجيز الغزالي للفلاسفة، لا يحجم عن الاستعانة بأفلاطون كما في قوله: «من هنا يستدل أفلاطون على أن النفس مفارقة للبدن، لأنها هي المخلِّقة له والمصوِّرة. ولو كان البدن شرطاً في وجودها لم تخلّقه ولا صوّرته» (ص ٨٦١).

(١٤٩) ابن سينا: **«الشفاء»**، **«الطبيعيات»**، ٦ ـ **«النفس»**: تحقيق الأب جورج قنواتي وسعيد زايد، وتقديم إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥، ص ١٠.

في المقالة الثالثة من كتاب «**النفس**». فما دام التعقل هو الوظيفة الأولى والأشرف للنفس، وما دامت واسطة التعقل التي هي العقل، سواء أكان فاعلاً أم منفعلاً، هي ـ بموجب الصيغة الأرسطية نفسها ـ من طبيعة مفارقة وخالدة (أو «روحانية غير ميتة» بمقتضى الترجمة العربية القديمة)، فكيف لا يثب التصور الديني للعصر الوسيط على الفرصة المتاحة **لينقل نظرية النفس من المستوى الفيزيقي إلى المستوى الميتافيزيقي؟** وبهذا المعنى، يمكن القول إن ابن سينا كان **منفذ الوصية الابستمية لعصره**. فعلى حين أن من تقدمه من فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية اكتفى، في ما يتعلق بنظرية النفس، بـ «الجمع بين رأيي الحكيمين»، فإن المهمة التي أخذها على عاتقه هي **الفصل الإجرائي** بين المستويين لرفع التناقض الظاهر لا بين أرسطو وأفلاطون فحسب، بل إيضاً ـ وربما في المقام الأول ـ بين أرسطو «الطبيعي» وأرسطو «الإلهي». .

فابن سينا لم يرفض أن يقول مع أرسطو، إن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي وذي حياة. كما لم يرفض أن يقول ـ بمعجم أرسطو دوماً ـ إن النفس صورة الجسم. ولكنه لم يرتضِ هذا التعريف إلاّ بقدر ما «يوضح الصلة بين النفس والجسم»، لا من حيث إنه «يفسر النفس من حيث هي»[(١٥٠)]. أو فلنقل إنه لا يقبل بالتعريف الأرسطي إلاّ من حيث إنه تعريف **وظيفي**، لا تعريف **ماهوي** (علماً بأن الدرس الأرسطي نفسه ـ ومعه بالتالي كل المنطق الصوري للعصر الوسيط ـ يقوم على أنه لا حد إلاّ بالماهية). يقول ابن سينا: «إنا إذا عرفنا أن النفس كمال. . . لم يكن بعد عرفنا النفس وماهيتها. . . بل عرفناها من حيث هي مدبرة للأبدان ومقيسة عليها». ويضيف ـ وهي إضافة بالغة الأهمية ـ إنه بقدر ما «يؤخذ البدن في حدها. . **صار النظر في النفس من العلم الطبيعي**»[(١٥١)]. ولكن «النظر في النفس من حيث هي نفس» يقتضي التحول عن **الوظيفة إلى الماهية**، والترقي من **العلم الطبيعي إلى العلم ما بعد الطبيعي**، أو «الصناعة الحكمية» على حد توصيف ابن سينا في موضع لاحق من كتاب «**النفس**»[(١٥٢)]. وإنما

---

(١٥٠) كما لاحظ إبراهيم مدكور في تقديمه المقتضب والممتاز لكتاب **النفس** من **الشفاء**.

(١٥١) **النفس** من كتاب **الشفاء**، مصدر آنف الذكر، ص ٩.

(١٥٢) «إن كلامنا في هذا الموضوع إنما هو في أمر النفس من حيث. . . هي مقارنة للمادة. فليس ينبغي لنا أن نتكلم في أمر معاد النفس ـ ونحن متكلمون في الطبيعة ـ إلى أن ننتقل إلى الصناعة الحكمية وننظر فيها في الأمور المفارقة. وأما النظر في الصناعة الطبيعية، فيختص بما يكون لائقاً بالأمور الطبيعية، وهي الأمور التي لها نسبة إلى المادة والحركة» (ص ٢١١).

مع هذه النقلة الصاعدة في مراتب علم النفس تخرج النفس من **مقولة الصورة** لتدخل في **مقولة الجوهر**، ويتوقف الحديث في النفس الطبيعية، الحاسة والغاذية والشهوية والغضبية، ليبدأ الكلام في النفس الناطقة والعاقلة والمفارقة اللاافانية.

هنا يطرح سؤال نفسه: هل هذه **الطبوغرافيا السينوية** في علم النفس مفارقة **للطبوغرافيا الأرسطية**؟ وهل يشكل تجاوز ابن سينا التعريف الفيزيقي للنفس، بوصفها صورة الجسم، إلى تعريف ميتافيزيقي يحدها بأنها جوهر مفارق، هل يشكل هذا التجاوز خروجاً على الإشكالية الأرسطية؟

الواقع، أن ابن سينا لا يفعل شيئاً آخر هنا سوى أنه يشرح أرسطو أو ينفذ وصيته. فأرسطو هو من كان أثار، في موضعين على الأقل من كتاباته، إشكالية **التصاعد الإجرائي** من المأخذ الفيزيقي للنفس إلى المأخذ الميتافيزيقي. فعل ذلك مرة أولى في كتابه **«في النفس»** الذي أرسى الأساس الدائم وغير القابل للتجاوز لعلم النفس الكلاسيكي قبل أن ترى النور السيكولوجيا بمعناها العلمي الحديث، ومرة ثانية في كتابه **«أجزاء الحيوان»**، وهو من كتابات المرحلة العلمية البيولوجية الأخيرة من حياته. وفي الحالين، يقصر أرسطو مهمة «الطبيعي» على النظر في انفعالات النفس من غضب وشهوة وحب وكره، وذلك من حيث إنها تتظاهر في الجسم وبواسطة الجسم. ولكن علم «الطبيعي» هذا لا يمكن أن يكون هو كل العلم. فإلى جانب «الطبيعي» الذي يدرس «الفاعليات والمفعوليات العائدة إلى جسم بعينه»، هناك «الرياضي» الذي يدرس هذه الكيفيات نفسها ولكن بقدر ما «هي مجردة بدون أن تكون مفارقة». وهناك أخيراً «الميتافيزيقي» الذي ينظر فيها من حيث «هي ذات وجود مفارق تمام المفارقة»[١٥٣]. وعلى أي حال فإن العلم الطبيعي لا يمكن أن يكون هو كل العلم، وإلاّ لانتفت الحاجة إلى الفلسفة نفسها من حيث هي **علم أول**، في الوقت الذي لا يعدو العلم الطبيعي أن يكون **فلسفة ثانية**. فالعلم الطبيعي يمكن أن يدرس مبدأ النمو ومبدأ الحس ومبدأ الحركة في الكائن، سواء أكان نباتاً أم حيواناً أم إنساناً على التوالي، ولكنه لا يستطيع أن يدرس **مبدأ التعقل**، لأن هذا المبدأ يعود حصراً إلى الإنسان، ويعود في الإنسان إلى النفس. وصحيح أن جزءاً - أو أكثر - من هذه النفس الإنسانية يعود إلى

---

(١٥٣) أرسطو: **«في النفس»** *(De L'Ame)* (٤٠٣ أ - ب)، ترجمة ج. تريكو، منشورات مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٧٢، ص ١٢٨.

الطبيعة، ولكن «ليست كل نفسه تعود بتمامها إلى الطبيعة»[١٥٤]. ولهذا فإن العلم (= علم النفس) لا يمكن أن يقف حيث يشاء أن يوقفه «الفيزيولوجيون».

والواقع أن تصور أرسطو للنفس باعتبار أنها «لا تعود بتمامها إلى الطبيعة» وباعتبار أن الجزء الذي لا يعود منها إلى الطبيعة إنما تقع مهمة دراسته لا على الفيزيولوجي المختص بشؤون ما دون فلك القمر، بل على الميتافيزيقي، أو حتى على الثيولوجي المختص بشؤون ما فوق فلك القمر، نقول: إن تصوّر أرسطو للنفس هذا لا يخلو من بقية تأثير للمذهب المثالي للمعلم الذي انتفض عليه: أفلاطون. وفي موضع واحد على الأقل من كتاب «النفس» يقر أرسطو بالصحة الجزئية لمذهب أفلاطون في النفس بقوله: «إن ذلك الجزء من النفس الذي يسمى العقل (وأعني بالعقل ما تعقل به النفس وتتصور) لا يكون متقوماً بالفعل في أي موجود قبل أن يعقل. لهذا لا يساغ لنا أن نسلم بأن العقل مخالط للجسم... بل لا بدَّ من أن **نوافق في الرأي قول من قال إن النفس هي موضع المُثُل**، لكن شريطة أن يكون المقصود، لا النفس بتمامها، بل النفس الناطقة»[١٥٥]. وقد يصح، من وجهة النظر هذه، أن نطبق على أرسطو ما قاله ابن العربي عن الغزالي: لقد ابتلع أرسطو معلمه أفلاطون، ثم لمّا أراد أن يتقيأه ما استطاع. ولهذا أيضاً لم يخطئ كل الخطأ مَن أراد، بدءاً بالأفلاطونيين المحدثين وانتهاء بالفارابي، «الجمع بين الحكيمين». فأرسطو، المترقي من المستوى الفيزيولوجي إلى المستوى الميتافيزيقي، كان لا بدّ من أن يلاقي في نقطة انتصاف ما من الطريق أفلاطون المتنزّل على العكس مما فوق فلك القمر إلى ما دونه. ولهذا تبدو لنا مصيبة تمام الصواب ملاحظة ذكية لأبي عليّ مسكويه، في معرض تعليق له على ما ينسب من خلاف إلى الحكيمين في نظرية العقل، جاء فيها: «ليس الأمر على ما يظنه كثير من الناس من أن هاهنا خلافاً من هذين الحكيمين. ولكن إنما اختلف نظراهما، كما يختلف نظر الإنسان إلى فوق وإلى أسفل: فإن المترقي والمنحدر بينهما مسافة بعينها ليست فوق ولا أسفل، ولما كان أرسطو إنما يعلمنا الحكمة بالترقي فيها من الأشياء الطبيعية، وأفلاطون كان من عادته أن ينحدر فيها من الأمور الإلهية،

---

(١٥٤) أرسطو: «في أجزاء الحيوان» *(Les Parties des Animaux)* (٦٤١ أ)، طبعة يونانية ـ فرنسية مشتركة، تحقيق وترجمة بيير لويس، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٥٦، ص ٧ ـ ٨.

(١٥٥) «في النفس» (٤٢٩ أ)، مصدر آنف الذكر، ص ١٧٥. والتسويد منا.

اختلف نظراهما كما اختلف تعليماهما، والمعاني متفقة»(١٥٦).

إشكالية العقل الفعّال

بالعودة إلى فقرة **العقل الفعّال** من كتاب **«النفس»** نتساءل: هل نستطيع أن نعتبر هذه المقولة سقطة **عرفانية** في مسيرة أرسطو **البرهانية**؟ هذا ما يبدو أن ناقد العقل العربي يريد توكيده ـ ودوماً في معرض تسفيه «مشرقية» ابن سينا: «قد تردد أرسطو في تحديد هوية القوة العقلية التي تُخرج العقل من القوة إلى الفعل، فتارة يعتبرها عقلاً مفارقاً: خالداً وتارة ينفي عنها هذه الصفة. وعلى كل، فإن القول بمفارقة هذه القوة العقلية وخلودها (= العقل الفعّال) إنما **ورد عرضاً في سياق تحليله لعملية الإدراك**»(١٥٧). فهل نحن فعلاً أمام عرض عارض لا يحتل موقعه إلاّ في **هامش** التحليل الأرسطي لما يسميه ناقد العقل العربي «عملية الإدراك» ـ بقصد التخفيف دوماً ـ، أم نحن على العكس في قلب **المتن** وفي نقطة المركز من النظرية الأرسطية في المعرفة؟

إن للجواب هنا أهميته ليس فقط من منظور أرسطوي، بل أيضاً من منظور سينوي. **فتبييض** الصفحة الميتافيزيقية لأرسطو لا يستهدف في خاتمة المطاف سوى **تسويد** الصفحة الميتافيزيقية لابن سينا ولكل «العقل المشرقي» بصورة عامة. والحال، أن التصعيد الميتافيزيقي باتجاه مقولة العقل الفعّال ليس «مما لا يتسق مع الاتجاه العام للمنظومة الأرسطية»(١٥٨)، كما يحاول ناقد العقل العربي الإيحاء، بل هو مطلب

---

(١٥٦) ابن مسكويه: في مجموعة عبد الرحمن بدوي: **«دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب»**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١، ص ٥.

(١٥٧) **«تكوين العقل العربي»**، ص ٢٦٥. والتسويد منا. ذلك أن ناقد العقل العربي، المصرّ على أن يقدم قراءة فيزيولوجية خالصة للمنظومة الأرسطية، يعمد، كلما ارتطم ببعد ميتافيزيقي في فكر المعلم الأول، إلى تشذيبه وتقليمه والتخفيف من حمولته. هكذا يقول، في معرض توكيد أولوية الطبيعة على الله في فكر أرسطو (وفي الفكر اليوناني إجمالاً): «إن إله أرسطو يبدو وكأنه مجرد فرضية «علمية» لتفسير مبدأ الحركة، فهو من هذه الناحية مجرد «مطلب» منطقي أكثر منه شيئاً آخر. وحتى الصورة الميتافيزيقية التي ترسمها عنه بعض كتابات أرسطو تجعل منه عقلاً مشغوفاً بنفسه، معرضاً عن كل ما عداه، جاهلاً لكل شيء آخر غير ذاته هو» (ت.ع.ع، ص ٢٨).

(١٥٨) **«بنية العقل العربي»**، ص ٤١٠.

أونطولوجي وابستمي معاً لهذه المنظومة كما كان لاحظ دارس مميّز لنظرية النفس الأرسطية[١٥٩]. فليس هناك، بعد أفلاطون، من أصرّ على تفسير العالم الحسي بالعالم ما فوق الحسي، والواقع المنظور بالواقع اللامنظور، مثل أرسطو. ومن هنا إصراره على **تأليه العقل** إصرار أفلاطون على **تأليه النفس**. ولا شك في أن أرسطو مرّ، منذ انقلابه المعرفي على أفلاطون والأفلاطونية، بمراحل متعددة ومتدرجة من التطور الفكري، ولكن «ما بقي ثابتاً في نظرية المعرفة الأرسطية عبر جميع مراحل تطورها، هو القول ـ وهذه نظرية أفلاطونية الأصل ـ بالطابع الإلهي للعقل»[١٦٠]. فمنذ وقت مبكر أعلن أرسطو على لسان أنكساغوراس في كتابه «**التمهيد**»: «إن العقل هو اللّه فينا»[١٦١]. وفي «**النفس**»: «إن العقل يطرأ فينا كشيء له وجود جوهري وليس عرضة للفساد. . . فهو على قدر أكبر من الألوهية واللاانفعالية»[١٦٢]. وفي «**ما بعد الطبيعة**»: «إن لفي العقل شيئاً إلهياً. ولهذا، فإن التأمل بالفعل هو المتعة الأسمى والخير الأمثل»[١٦٣]. وفي «**تولد الحيوان**»: «ثمة موجودات يباطنها عنصر إلهي، وذلك هو ما يسمى العقل»[١٦٤]. وفيه أيضاً: «العقل وحده يأتي من الخارج وهو وحده الإلهي، وليس من شيء مشترك بين أية فاعلية جسمية وبين فاعليته هو»[١٦٥]. وفي «**أجزاء الحيوان**»: «الإنسان وحده بين الحيوانات من ينتصب مستقيماً لأن طبيعته وماهيته إلهيتان. والحال، إن التعقل والفكر هما من عمل الجزء الأكثر ألوهية منه»[١٦٦]. ولكن النص الأطول والأبلغ دلالة هو ذاك الذي ورد في «**الأخلاق إلى نيقوماخوس**»، وهو

---

(١٥٩) فرانسوا نوينز: «**تطور نظرية أرسطو في النفس**»، مصدر آنف الذكر، ص ٢١١.

(١٦٠) أدمون باربوتان: «**النظرية الأرسطوطاليسية في العقل طبقاً لتيوفراسطس**» *(La Théorie Aristotélicienne de L'Intellect D'après Théophraste)*، منشورات كلية الآداب بجامعة باريس ١٩٥٤، ص ٢١٩.

(١٦١) استعاد أرسطو هذه القولة في «**ما بعد الطبيعة**»، (٩٨٤ ب).

(١٦٢) «**في النفس**» (٤٠٨ ب)، مصدر آنف الذكر، ص ٤٦.

(١٦٣) أرسطو: «**ما بعد الطبيعة**» (١٠٧٢ ب) *(Métaphysique)*، ترجمة جان تريكو، منشورات مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٧٠، ج٢، ص ٦٨٢.

(١٦٤) أرسطو: «**في تولد الحيوان**» (٧٣٦ أ) *(De la Génération des Animaux)*، طبعة يونانية ـ فرنسية مزدوجة، ترجمة بيير لويس، منشورات الآداب الجميلة، باريس ١٩٦١، ص ٦١.

(١٦٥) المصدر نفسه (٧٣٦ ب)، ص ٦١.

(١٦٦) «**في أجزاء الحيوان**» (٦٨٦ أ)، مصدر آنف الذكر، ص ١٣٤.

من آخر كتب أرسطو: «إذا كانت السعادة فاعلية مطابقة للملكة، فمن المعقول أن تكون فاعلية للملكة الأسمى، وهذه ستكون ملكة الجزء الأنبل من نفوسنا. وسواء أكان العقل ـ أو أية ملكة أخرى ـ هو ما يحوز بطبيعته الإمرة والقيادة، وهو ما يمتلك معرفة الماهيات الجميلة والإلهية، وسواء أكان هذا العنصر هو نفسه إلهياً أم فقط الجزء الأكثر ألوهية من أنفسنا، فإن فعل الجزء بمقتضى الملكة العائدة إليه سيكون هو السعادة التامة. . . بيد أن مثل هذا النمط من الحياة أكثر رفعة من أن يكون في طاقة الإنسان؛ فالإنسان لن يحيا على هذا النحو بصفته إنساناً، ولكن من حيث إن عنصراً إلهياً ما ماثل فيه. . . وإذا كان العقل شيئاً إلهياً نسبة إلى الإنسان، فإن الحياة بمقتضى العقل هي إلهية أيضاً بالمقارنة مع الحياة الإنسانية. إذاً لا ينبغي أن نعير أذناً صاغية لمن ينصحون الإنسان بأن يحدّ عقله بالأشياء الإنسانية لأنه إنسان، وبالأشياء الفانية لأنه فانٍ. بل على الإنسان، بقدر طاقته، أن يخلّد نفسه وأن يفعل كل ما في مستطاعه ليحيا وفق الجزء الأكثر نبلاً من نفسه»[(١٦٧)].

إن هذه النصوص قاطعة الدلالة: فإن يكن هناك من قراءة «لا تتسق مع الاتجاه العام للمنظومة الأرسطية» فهي تحديداً تلك التي تتأولها على أنها محض فلسفة طبيعية، وتجردها من طابعها الميتافيزيقي أو حتى الثيولوجي لتجعل منها محض منظومة فيزيولوجية، ولتزيحها بالتالي عن موقع الصدارة الذي لها في **الفلسفة الأولى** لتحط نصابها إلى **فلسفة ثانية**.

وبما أننا لسنا هنا بصدد تقييم عام للمنظومة الأرسطية، بل فقط بصدد مراجعة للشق المتعلق منها بنظرية العقل ـ المتهم ابن سينا بالخروج «المتمشرق» و«المتهرمس» عليها ـ فلنقل، على سبيل الختام، إن نظرية العقل الأرسطية قد لعبت بالفعل دوراً خطيراً ومزدوجاً في تاريخ العقل البشري.

فنظرية العقل الفعّال قدمت أولاً الإطار المرجعي لكل **العقل الديني** للعصر الوسيط.

ليس فقط العقل الديني الإسلامي والمسيحي، بل كذلك العقل الديني «الوثني».

ذلك أن القلاع المحاصرة للفلسفة اليونانية «الوثنية» اضطرت، في مواجهة مد

---

(١٦٧) أرسطو: **«الأخلاق إلى نيقوماخوس»** (١١٧٧ أ ـ ١١٧٨ أ) *(Éthique à Nicomaque)*، ترجمة ج. تريكو، الطبعة الثانية، منشورات مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٦٧، ص ٥٠٨ ـ ٥١٤.

المسيحية الصاعد، لأن تتدّين هي الأخرى، ولأن تكتشف في «العقل الفعّال» الإله الذي كانت تفتقده. ومن هنا، ما بدا من الإسكندر الأفروديسي من مغالاة في التأويل ـ جاراه فيها من بعده عدة من الفلاسفة الإسكندرانيين والأفلاطونيين المحدثين(١٦٨) ـ بمماهاته بين العقل الفعّال والله.

ولئن يكن الخوف من تهمة الشرك قد منع «فلاسفة الإسلام» من متابعة الإسكندر في مغالاته، فإنهم لم يمسكوا بدورهم عن تديين العقل الفعّال. فابن سينا اعتدّه تعبيراً عن «الفيض الإلهي»(١٦٩)، وابن رشد رادف بينه وبين «ملك الشريعة»، مثلما قرن آخرون بينه وبين «ملاك الوحي» أو «اللوح المحفوظ».

أما الدور الثاني الذي لعبته نظرية العقل الأرسطية في تاريخ العقل البشري فكان من طبيعة سلبية تماماً: ففرضية العقل الفعّال انتصبت على مدى التاريخ الوسيط **عقبة ابستمولوجية** كأداء أمام أي تقدم فعلي في نظرية المعرفة. فالغموض، بله الإلغاز الذي صيغت به فقرة العقل الفعّال من كتاب «النفس»، ترك الباب مفتوحاً ليدخل في وهم الشراح «الوثنيين» والمسلمين والمسيحيين أنهم يمارسون، من خلال اجتهاداتهم، حرية حقيقية في الإبداع الفلسفي، مع أن هذه الحرية ما تعدّت قط في الواقع **حرية تحريك البيادق** ضمن إطار ـ أو فلنقل إسار ـ **رقعة الشطرنج** كما رسمها لهم أرسطو. والحال، أن وهم الحرية هذا هو الذي جعل ـ في سياق المتطلبات الابستمية للعقل الديني ـ **إشكالية العقل الفعّال الأرسطية غير قابلة للتجاوز**. فالإشكالية الفكرية السائدة في عصر بعينه لا تُتجاوز إلاّ عندما يتكشف للأجيال الجديدة **جانب العبودية** فيها. أما ما دامت الإشكالية السائدة قابلة لتأويلات جديدة، وفي سياق من صراع أيديولوجي فعلي كذاك الذي نشب بين الشراح **القدامى** (الإسكندر، ثامسطيوس، يحيى النحوي)، أو بين

---

(١٦٨) إن ظاهرة الأفلاطونية المحدثة يمكن أن تُعدّ بحد ذاتها تعبيراً تاريخياً عن حاجة الفلسفة تلك إلى التدين في مواجهة المدّ الصاعد للمسيحية، وهي المواجهة التي أملت توحيد معسكر الفلاسفة بعد طول انقسامهم إلى أفلاطونيين وأرسطيين، والتي أورثت بالتالي فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية مشكلة (أوثولوجيا) المنحولة وإشكالية «الجمع بين الحكيمين».

(١٦٩) يغلط ع. بدوي عندما يقول إن ابن سينا سمى العقل الفعّال «العقلَ القدسي» (انظر تصديره لكتاب: «في النفس» لأرسطوطاليس، ص ٨). فابن سينا لم يطلق ذلك الاسم ـ وهذا على كل حال ضرب من التديين أيضاً ـ إلاّ على العقل الهيولاني عندما يكون في أعلى درجاته لاستقبال العقل الفعّال بقوله: «يجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً» («النفس من الشفاء»، ص ٢١٩).

الشراح **المحدثين** (ابن رشد، توما الأكويني)، فإنها تبقى سائدة. وقد لا يكفي أن نلاحظ أن فرضية العقل الفعّال اعتقلت النظرية المعرفية للعصر الوسيط في شبكة واسعة الحلقات بما فيه الكفاية لتجدد الماء والأوكسجين، ولكن ضيقة الحلقات بما فيه الكفاية أيضاً لمنع سمك الفكر الحي من الإفلات منها. بل ينبغي أن نضيف أيضاً أنه كان لا بدّ من انتظار مرور الوقت الكافي لتتهرأ الشبكة نفسها، وتتفعّل بالتالي إمكانية الانعتاق منها، وهو ما استغرق العصر الوسيط بأكمله، أي ألفية بتمامها من السنين. والأنكى من ذلك، أن نظرية المعرفة اضطرت، خلال حقبة الألف سنة تلك، لأن تدور على نفسها حول **محور من الفراغ**. والمسؤولية هنا تقع، لا على غموض المعلم الأول، بل على وضوحه. فأرسطو قد سد سلفاً كل المنافذ الممكنة إلى الخروج منذ أن بنى كل فرضيته الغامضة عن العقل الفعّال على أساس مصادرة صريحة تقول إن هذا العقل **مفارق**، أي غير مخالط للمادة وللجسم. فأرسطو، بعد أن يدرس كتابه في «**النفس**» الإحساس والتخيل مؤكداً ارتباطهما بالحواس الخمس، ينتقل إلى الفحص عن ذلك «الجزء من النفس الذي به تدرك النفس وتَعْقِل»، ليؤكد، على العكس، أن التعقل لا يرتبط لا بالحواس ولا بأي جسم أو جزء من الجسم. فـ «العقل ينبغي بالضرورة أن يكون غير مخالط ـ كما كان قال انكساغوراس ـ كيما تعود إليه الإمرة، وبالتالي القدرة على المعرفة». إذ «لو كان العقل مخالطاً للجسم لغدا كيفية متعينة، باردة أو حارة، ولصار له عضو مثل الحاسة. والحال، أنه ليس له من ذلك شيء». وعلى العكس من «مَلَكة الحس التي لا توجد إلاّ بوجود الجسم، فإن العقل مفارق لأي جسم»[١٧٠]. وأرسطو لا يكتفي على هذا النحو بأن يصادر على أن التعقل لا عضو له ولا آلة، بل يصر إصراراً عجيباً على أن هذا العضو لا يمكن أن يكون بحال من الأحوال هو **الدماغ**. فالدماغ عند أرسطو هو محض **آلة للتبريد**، ووظيفته معاكسة لوظيفة القلب الذي هو في الجسم مصدر الحرارة التي هي مبدأ النفس. يقول أرسطو في «**أجزاء الحيوان**» ـ وهو من كتب مرحلته البيولوجية: «إن الدماغ هو أبرد أجزاء الجسم... وبرودته ظاهرة من ملمسه. ثم إن هذا العضو، بين سائر أجزاء الجسم الرطبة، هو أقلها مؤونة بالدم وأكثرها يبوسة... وانعدام الارتباط بين الدماغ وأعضاء الحس يتقرر بمحض المعاينة البصرية... وبما أن المبدأ الحار هو الأنسب بين سائر المبادئ لوظائف النفس...

---

(١٧٠) «**في النفس**» (٤٢٩ أ ـ ٤٢٩ ب)، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

وبما أن كل شيء بحاجة إلى مكافىء مضاد له لبلوغ التوازن والوسط العَدْل. . . لهذا السبب، وكمكافىء لمنطقة القلب والحرارة المنبعثة منها، اخترعت الطبيعة الدماغ»[171].

ولا يعسر علينا أن ندرك أين يكمن مأزق نظرية أرسطو في العقل المفارق واللامخالط: في مصادمتها العنيفة **للواقعة التشريحية**. والعجيب أن تكون هذه المصادمة قد جاءت من أرسطو **البيولوجي**. والأعجب أيضاً أن تكون هذه المصادمة للواقعة التشريحية قد لقيت المساندة ـ أكثر ما لقيتها ـ في الجناح العربي الإسلامي من الفلسفة من جانب الفلاسفة **الأطباء**، وعنينا حصراً ابن سينا وابن رشد. فالأول هو من دافع بأشد الحرارة عن دعوى التعقل بلا آلة بوصفه «أخص فعل» لـ «جوهر النفس الناطقة». يقول: «إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية. . . لكان يجب ألاّ تعقل ذاتها وأن لا تعقل الآلة وأن لا تعقل أنها عقلت. فإنه ليس لها بينها وبين ذاتها آلة، وليس لها بينها وبين آلتها آلة، وليس لها بينها وبين أنها عقلت آلة. لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تُدَّعى لها، وتعقل أنها عقلت، فإذاً تعقل بذاتها لا بآلة»[172]. ومع أن ابن سينا ما كان له، كطبيب، أن يجهل ما كان أرسطو يجهله عن دور الدماغ في العملية التفكيرية، فإن **الفيلسوف** الذي فيه ـ وهو فيلسوف أرسطي التوجه ـ قد غلب بسهولة **الطبيب**. ففي الفصل الذي يخصصه من كتابه «**القانون في الطب**» لـ «القوى النفسانية المدركة»، يرسم طبوغرافيا دماغية متتامّة لهذه القوى. فالقوة المدركة قوتان: «قوة مدركة في الظاهر» ومرجعها إلى الحواس الخمس، و «قوة مدركة في الباطن» ومرجعها إلى الدماغ. وهذه الأخيرة تنقسم بدورها إلى ثلاث قوى: القوة المتخيلة وموطنها «البطن المقدم من الدماغ»، والقوة المفكرة ومسكنها «البطن الأوسط من الدماغ»، والقوة الحافظة أو المتذكّرة و «موضعها البطن المؤخر من بطون الدماغ». ولكن هذه الخريطة التشريحية الدماغية لا تلزم في نظر ابن سينا سوى راسميها من الأطباء. وهؤلاء لا سلطة لهم على «المحصلين من الحكماء». بل العكس هو الصحيح. فبمقتضى التراتبية الهرمية التي أقامها أرسطو نفسه ما بين «الطبيعي» و «الرياضي» و «الميتافيزيقي»، فإنه يتعين على الطبيب أن يتسلم علمه من الفيلسوف، نظراً إلى أن «مبادىء العلوم الجزئية تتبرهن وتتبين في علوم أقدم منها، وهكذا حتى ترتقي مبادىء العلوم كلها إلى الحكمة الأولى

(171) «في أجزاء الحيوان» (652 أ ـ 652 ب)، ص 37 ـ 38.

(172) «النفس من الشفاء»، ص 193. وهذا القول سيكرره بحرفه في «المبدأ والمعاد» وفي «الرسالة في النفس وبقائها ومعادها».

التي يُقال لها علم ما بعد الطبيعة». وحتى إذا وجد من يجمع ـ مثل جالينوس ـ بين الطب والفلسفة، فلا مناص عندما ينتقل في الكلام من جزئيات الأمراض إلى كليات العناصر والأمزجة، من أن يكف عن الكلام «من جهة أنه طبيب» ليشرع بالكلام «من جهة أنه يحبّ أن يكون فيلسوفاً»، مثله في ذلك مثل الفقيه الذي «إذا حاول أن يثبت صحة وجوب متابعة الإجماع فليس له ذلك من جهة ما هو فقيه، ولكن من جهة ما هو متكلم». والحال أنه في ما يتصل بـ «القوة الباقية من قوى النفس المدركة، وهي الإنسانية الناطقة»، فإن «تحقيق الحق في هذا هو على الفيلسوف». وبما أن الفيلسوف قد أسقط هذه القوة من علم الأطباء وقضى بأن يكون «نظرهم مقصوراً على أفعال القوى الثلاث لا غير»، خرجت قوة النفس الإنسانية الناطقة من خريطتهم التشريحية الدماغية، وآل المطلب فيها من الطب التجريبي إلى علم البرهان النظري[(١٧٣)].

الموقف نفسه يطالعنا، بصورة شبه حرفية، من جانب ابن رشد الذي كان هو الآخر ـ لا ننسى ذلك ـ طبيباً كبيراً. ففي معرض دفاعه عن أطروحة المعلم الأول القائلة إن العقل لا عضو له، وإن التعقل يتم بلا آلة، يطعن طعناً شديداً في أطروحة الأطباء التي تموضع الملكات الفكرية في بطون الدماغ المتجاورة. يقول: «لقد شكك بعضهم في ما تقدم القول به، وهو أن العقل لا عضو له، محتجّين على ذلك بأن موضع القوة المتخيلة في مقدم الدماغ، والقوة المتفكرة في وسط الدماغ، والقوة المتذكرة في مؤخر الدماغ، وبأن ذلك ليس هو قول الأطباء وحدهم، بل هو مبيَّن أيضاً في «**الحس والمحسوس**»[(١٧٤)]. والحال، أن استدلال جالينوس على تموضع تلك الملكات على هذا النحو مبني على ما هو مشهور في الاعتقاد من مواضع التلازم، بدون أن يرقى هذا الاعتقاد من مرتبة الظن إلى مرتبة اليقين بالمعنى البرهاني»[(١٧٥)].

إزاء نص كهذا لا يقر بصفة البرهان إلاّ للقياس الأرسطي وينكرها على الاستدلال التجريبي للأطباء ـ ولو على حساب المصادمة الجبهية للواقعة التشريحية، ألا يمكن أن نقول إن أكبر هزيمة منيت بها نظرية المعرفة في العصر الوسيط تمثلت تحديداً في أن الفكر الذي انتصر في ذلك العصر هو فكر أرسطو بصيغته السكولائية الممذهبة، والقائم

---

(١٧٣) أبو علي الحسين بن سينا: «**القانون في الطب**»، طبعة دار صادر المصورة بالأوفست عن طبعة بولاق، بيروت بلا تاريخ، ج١، ص ٥ و٧١ ـ ٧٢.

(١٧٤) «**في الحس والمحسوس**»، كتاب لأرسطو لخصه ابن رشد.

(١٧٥) ابن رشد: «**العقل والفكر: شرح النفس الكبير**»، ص ٨٣.

برهانه على الاتصال بالعقل الفعّال بدلاً من فكر أبقراط وجالينوس بصيغته العلمية «البدائية» ولكن الطالب لبرهانه من التجربة؟

على أنه ينبغي أن نضيف حالاً، هنا أيضاً، أن هذا الانتصار لم يكن من قبيل صدف التاريخ: فقد كانت تستدعيه وتستلزمه ـ كما قلنا ونكرر القول ـ المتطلبات الابستمية للعقل الديني للعصر الوسيط[١٧٦].

الابستمولوجيا والجغرافيا

ولسنا نستطيع، ونحن في ختام تفكيكنا لهذا البند الخامس والأخير من محاكمة الجابري، إلاّ أن نشير إلى مفاجأة انقلابية يخبئها ناقد العقل العربي ـ على معهود عادته ـ لقارئه. فقد رأيناه يبني الدليل الخامس والأخير من أدلته على مشرقية ابن سينا الإشراقية والهرمسية على كونه اتخذ موقف المعارضة من شراح أرسطو المغربيين في موضوع العقل والنفس. ولقد تجشمنا ـ والقارئ معنا ـ جهداً طويلاً ومتشعباً في تفكيك هذا الدليل وفي بيان **وحدة الانثسار الأيديولوجي والابستمي** لجميع الشراح ضمن الإشكالية الأرسطية على ما بينهم من خلافات وخصومات في التفسير، وعلى تباين مواقعهم الجغرافية وانتماءاتهم الحضارية. لكن ها هوذا الجابري ـ وهذه هي مفاجأته ـ ينسف

(١٧٦) من مفارقات الأشياء أن متفلسفاً متأدباً ـ وليس فيلسوفاً متطبباً ـ هو ابن مسكويه كان وحده، بين سائر فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية، من أورثنا نصاً يؤكد على حاجة العملية التعقلية إلى آلة جسمية. ففي جواب عن سؤال لسائله يقول: «ولعمري إن الفكر الصحيح محتاج إلى آلة صحيحة ومزاج ما في جزء من الدماغ خاص به واعتدال من الدم الذي يجري في الشرايين التي بين آخر الدماغ، فإن هذه آلات الفكر. وكما إن طبقات العين واعتدالاتها آلات للقوة الباصرة، فإذا لحقتها آفة ساء البصر، حتى إذا عولجت رجعت إلى الصحة وأبصر بها المبصر، فكذلك حال الدم الرقيق الذي يجري من القلب في الشرايين الدقاق التي تتخلل الدماغ: له اعتدال في الرقة، وله بخار لطيف في تجويف الشريان، فمتى انحرف عن اعتداله وتكدّر ذلك البخار، حدث في الفعل الصادر عن قوة النفس بهذه الآلة نقصان واضطراب حتى يعالج ويرد إلى اعتداله. فيُضطر حينئذ الفاعلُ بهذه الآلة فِعْلَه على التمام» (عبد الرحمن بدوي: **«دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب»**، مصدر آنف الذكر، ص ٧٣). وبديهي أن صدفة هذا النص ما كان لها أن تخرق الأسوار المنيعة للقلعة الأرسطية الوسيطية، ولا سيما أن مسكويه نفسه كان يفكر داخلها لا خارجها، وهذا بدلالة فقرة تالية من النص نفسه يعاضد بها ما صرّح به «الحكيم» من أن «العقل أبدي مفارق للجسم، وأنه هو وحده من جميع ما يوجد للإنسان يمكن أن يبقى لأنه أزلي، ولم يوجد بوجوده فيفسد بفساده، بل هو جوهر قائم بذاته» (ص ٩٣).

بجرة قلم واحدة دليله عينه الذي سعينا إلى تفكيكه بمنتهى التؤدة المطلوبة في النقاش العلمي. ففي دراسة تالية لدراسته عن «ابن سينا وفلسفته المشرقية» حملت عنوان «ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس»، قال بالحرف الواحد في معرض الإشادة بابن باجة بوصفه أول فيلسوف أندلسي ـ مغربي يشق «الطريق إلى فلسفة علمية برهانية»، إنه بادر «انسجاماً مع الروح الواقعية العلمية التي... تميّز بها... يطرح جانباً كل التأويلات الإشراقية اللاهوتية الطابع لدى شراح أرسطو من الإسكندر وثامسطيوس إلى ابن سينا، ويحاول في المقابل تقديم شروح أكثر اتساقاً مع النظرة العلمية الأرسطية. وهذا بالضبط ما نوه به ابن رشد تنويهاً خاصاً، معتبراً الطريق التي سلكها ابن باجة في هذه المسائل هي «الحق» لأنها كما يقول هي **الطريقة** البرهانية»[١٧٧].

وهكذا، وبعد أن كان ناقد العقل العربي بنى مرافعته التجريمية ضد ابن سينا على اصطناع **قطيعة** بينه وبين شراح أرسطو «المغربيين» ليثبت مشرقية فلسفته بالمعنى الإشراقي الهرمسي، نراه في هذا النص الجديد يجمع بين «المشرقي» ابن سينا و «المغربيين» الإسكندر وثامسطيوس في سلة واحدة، ويقيم بينهم **اتصالية** تتمثّل بالطابع الإشراقي اللاهوتي لشروحهم وتأويلاتهم على أرسطو.

وبصرف النظر عن الادعاء بأن «المغربي» ابن باجة هو وحده من أفلح، من دون سائر مَن تقدمه من الشراح، في «تقديم شروح أكثر اتساقاً مع النظرة العلمية الأرسطية»، فإنه لا يصعب علينا أن ندرك ما سر انقلاب ناقد العقل العربي هذا على نفسه. فالمسألة هي بمنتهى البساطة **مسألة تحول في الجهة الجغرافية للخطاب الجابريّ**. فما دام بيت القصيد تبخيس ابن سينا من حيث إنه مشرقي، فليكن السبيل إلى هذا التبخيس الإيهام بوجود قطيعة بينه وبين الشراح المغربيين. ولكن ما دام النص الجديد يستهدف إبراز السياق «العلمي»، أو حتى «العلماني» (كذا!) لـ «ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس»، فليكن السبيل إلى ذلك هو العكس تماماً من السبيل الأول: **فابن سينا عرفاني لأنه قطع مع برهانية الشراح، وابن باجة برهاني لأنه قطع مع عرفانية هؤلاء الشراح أنفسهم**. فالشراح في مواجهة ابن سينا المشرقي **برهانيون**، وفي مواجهة ابن باجة المغربي **عرفانيون**. أيقال إن في هذا إخلالاً بمبدأ عدم التناقض الأرسطي؟

(١٧٧) **«نحن والتراث»**، ص ٢٥٧. هذا وستكون لنا عودة إلى «تنويه» ابن رشد المزعوم هذا بابن باجة.

ولكن ناقد العقل العربي يستطيع أن يجيب بأن أرسطو لا يمنع أن يكون الشيء هو الشيء ونقيضه في آن معاً إلاّ إذا كانت جهة الحكم واحدة. والحال، أن الجغرافيا، التي تقوم للابستمولوجيا الجابرية مقام حجر الزاوية، هي بطبيعتها ثنائية، ومن ثم فإن هذه الابستمولوجيا لا تخشى الإخلال بمبدأ التناقض: فما دامت محكومة، في بنيتها التحتية كما الفوقية، بثنائية المشرق/المغرب، فإنها تستطيع بمنتهى الطمأنينة المنطقية أن تقول الشيء وعكسه، لأنها لا تقوله، جغرافياً، من جهة واحدة.

الحكمة المشرقية: لغز بلا لغز

لقد استأدى منا تفنيد المقدمات التي بنى عليه ناقد العقل العربي مرافعته التجريبية ضد ابن سينا، صفحات طوالاً. ومع ذلك، فإننا لا نستطيع الاكتفاء بإثبات براءة المتهم من اقتراف جريمة الفلسفة المشرقية. بل نحن نطمع أيضاً في أن نقيم الدليل على عدم وقوع الجريمة أصلاً. فهذه نقطة لها أهميتها الحاسمة بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية بما هو كذلك.

وبالفعل، كنا رأينا أن «الفلسفة المشرقية» تحولت بأقلام المستشرقين المعنيين بتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، إلى ضرب من «رواية بوليسية» أتاحت لكل واحد منهم أن يتلبس دور التحري ليتفنَّن في اقتراح حل مبتكر للغزها المستعصي. وقد رأينا أن أكثر الحلول طرافة كان ذاك الذي اقترحه آخر التحريين سالومون بينس ـ ومتابعه الجابري ـ بإحداثه نقلة نوعية في اتجاه التحقيق والجغرافيا معاً بتثبيته «مغربية» موقع مناطقة بغداد بالمقابلة مع «مشرقية» موقع ابن سينا.

وما دامت استعارة الرواية البوليسية تفرض هنا نفسها، فلننتهز الفرصة لنتسلح بدورنا في فكّ لغز «الفلسفة المشرقية» بالمنطق الذي فُكَّ به لغز قصة بوليسية مشهورة، هي **«الرسالة المسروقة»** للكاتب والشاعر الأميركي إدغار ألن بو.

فبرغم ضخامة الوسائل التي جندتها الشرطة الباريسية للاهتداء إلى المكان الذي أخفى فيه السارق الرسالة المسروقة، منيت جهود التحريين بالفشل الذريع، لأنهم نقّبوا عنها في أخفى المواضع لا في أظهرها للعيان، وطلبوا التعقيد حيث البساطة، وتوهموا السر حيث لا سر، كما يقول راوية القصة الناطق بلسان الحساسية الشاعرية لإدغار ألن بو: إن بساطة الأشياء هي التي قد تجعل أحياناً العقل الاستدلالي، الذي اعتاد على الربط بين الذكاء والتعقيد، عاجزاً عن استكناه سرها.

وعندنا ـ كما سنحاول أن نثبت حالاً ـ أن سر فلسفة ابن سينا المشرقية يكمن تحديداً في أنها بلا سر.

فصفة «المشرقية» في هذه الفلسفة لا تحيل ـ خلافاً لكل الاجتهادات والتكهنات الاستشراقية ـ لا إلى مشرق **حقيقي** بالمقابلة الجغرافية مع مغرب مفترض، ولا إلى مشرق **مجازي** يقابل نقيضه المغربي مقابلة النور الطالع للنور الآفل.

فالمشرق هنا محض اسم علم مفرد، ومكانه الحقيقي، بلا أي مقابل أو نقيض، في معاجم البلدان.

لنستعد ـ تدليلاً على ما نقول ـ النص المشهور كما ورد في **«صوان الحكمة»** للسجستاني، والذي جاء فيه أنه «أصح ما يتفق للإنسان أن تكون طينته مشرقية وصورته عراقية، فإنه يصير بهذا جامعاً بين متانة خُراسان وظرف العراق، مفارقاً لبلادة خُراسان ورعونة العراق».

فالنص يستخدم اللغة الأرسطية ليقابل بين الطينة المشرقية[١٧٨] والصورة العراقية في أخلاق أهل العصر. وكما هو واضح من النص، فإن المقابلة هي بين اسمي علم من أعلام البلدان. والمشرق هنا مرادف لخُراسان، ولا يقابل العراق مقابلة المشرق للمغرب بالمعنى الجغرافي. وبالأصل لا وجود في النص للفظ المغرب حتى تصح المقابلة الجغرافية. والايحاء بأن العراق مغرب بالنسبة إلى خُراسان لا يعكس حقيقة جغرافية مسلَّم بها عصرئذ بقدر ما يعكس وهماً إسقاطياً من أوهام الذهن البشري الذي اعتاد على تعقل الأشياء بثنائيات استقطابية.

وأما أن المشرق هنا هو اسم علم، فهذا مما يمكن الاستدلال عليه من نصوص معاصرة لـ **«صوان الحكمة»**. ففي **«الإمتاع والمؤانسة»** لأبي حيان التوحيدي، وهو معاصر وتلميذ للسجستاني، يرد مثلاً وصف أبي زيد البلخي بأنه «سيد أهل المشرق في أنواع الحكمة»[١٧٩]. وفي موضع آخر يفاخر التوحيدي بنفسه بصفته «مشرقياً» ويسائل على سبيل «المكايدة» «الأصحاب ببغداد» ـ وهي عاصمة الخلافة والثقافة والظرف في حينه ـ: «هل كان في حسبانكم أن يطلع عليكم من المشرق من يزيد ظرفه على

(١٧٨) في النقول المبكرة للنصوص الفلسفية اليونانية كان يسود مصطلح «الطينة» بدل المادة أو الهيولى.

(١٧٩) **«الإمتاع والمؤانسة»**، ج٢، ص ٣٨.

ظرفكم، ويبعد بعلمه عن علمكم، ويبرّز هذا التبريز في كل شيء تفخرون به على غيركم؟»[١٨٠].

وتشير بعض الروايات التاريخية إلى أن الأمير الساماني نوح بن منصور، الذي فتح مكتبته العظيمة لابن سينا بعد أن شفاه من مرض أعجز الأطباء، لقّب نفسه بـ «ملك المشرق». وبالفعل، تجمع المصنفات المعنية بالتأريخ للحكماء والمتوافقة كلها في رواية سيرة الجوزجاني عن حياة ابن سينا على وصف نوح بن منصور تارة بأنه «ملك المشرق»، وطوراً بأنه «ملك المشرق وخُراسان»[١٨١].

وإذا تركنا كتب الأدب والحكمة وجئنا إلى كتب المؤرخين والرحالة، فنجد جغرافياً لامعاً من المدرسة الجغرافية الكلاسيكية للقرن الرابع الهجري، هو أبو القاسم محمد بن حوقل يستخدم مصطلح **المشرق** للإشارة إلى مملكة السامانيين الذين يثني عليهم لحسن إدارتهم المالية بقوله: «وليس بأرض المشرق مُلْك أمنع جانباً، ولا أوفر عِدة، ولا أكمل عُد ة، ولا أنظم أسباباً، ولا أكثر أعطية، ولا أدرّ أطعاماً، ولا أدوم عشرينيات منهم، مع قلّة جباياتهم، ونزور أخرجتهم، وتفه الأموال في خزائنهم»[١٨٢].

ولكن النص الأحسم دلالة يبقى بلا جدال نص المقدسي (٣٣٥ ـ ٣٩٠هـ) صاحب **«أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»**. فهذا الجغرافي الرحالة ـ الذي وُجد بين الباحثين المختصين من يصفه بأنه «أكبر جغرافي عرفته البشرية قاطبة»[١٨٣] ـ جعل **«إقليم المشرق»** في رأس أقاليم الأعاجم الثمانية من مملكة الإسلام، وقال فيه: «إقليم المشرق هو أجلّ الأقاليم وأكثرها أجلّة وعلماء... ترى به رساتيق جليلة، وقُرى نفيسة، وأشجاراً لافتة، وأنهاراً جارية، ونعماً ظاهرة، ونواحي واسعة، وديناً مستقيماً، وعدلاً مقيماً، في دولة أبداً منصورة مؤيَّدة، ومملكة جعلها اللّه عليهم مؤبَّدة[١٨٤]، فيه يبلغ الفقهاء درجات الملوك، ويملك في غيره من كان فيه مملوك. وهو سد الترك، وترس الغز، وهول الروم، ومفخر المسلمين... وجزيرة العرب أوسع منه رقعة، غير أنه أعمر

---

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(١٨١) الشهرزوري: **«نزهة الأرواح وروضة الأفراح»**، مصدر آنف الذكر، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٩.

(١٨٢) أبو القاسم ابن حوقل: **«كتاب صورة الأرض»**، طبعة دار صادر المصورة عن طبعة بريل، ليدن ١٩٣٩، ج٢، ص ٤٦٩.

(١٨٣) هو الباحث الألماني أ. إشبرنغر.

(١٨٤) الإشارة هنا إلى مُلك السامانيين الذين يمتدح، في أكثر من موضع، سيرتهم في الحكم.

منها، وأكثر كُوراً وأعمالاً. وقد جعله أبو زيد[١٨٥] ثلاثة أقاليم: خُراسان وسجستان وما وراء النهر. وأما نحن فجعلناه واحداً ذا جانبين، يفصل بينهما جيحون»[١٨٦].

والواقع أن المقدسي هو نفسه من يلاحظ بذكاء أن وضع **المشرق** هنا مثل وضع **المغرب**. فكما إن المغرب اسم لمصر بعينه واسم لإقليم، كذلك فإن المشرق اسم لمُلك بعينه هو ملك السامانيين واسم لإقليم. بل إن هذه المماثلة تمضي إلى أبعد من ذلك. فكما إن للمغرب جانبين: جانب الأندلس وجانب المغرب بحصر المعنى، كذلك فإن للمشرق جانبين: جانب هيطل وجانب خراسان. وكما يفصل بين جانبي المغرب مضيق جبل طارق، كذلك يفصل بين جانبي المشرق نهر جيحون. وفي ذلك يقول المقدسي بالحرف الواحد: «إن مَثَل المغرب كمَثَل المشرق، كل واحد منهما جانبان. فكما إن المشرق خراسان وهيطل يفصل بينهما جيحون، فكذلك المغرب والأندلس يفصل بينهما بحر الروم»[١٨٧]. وأخيراً، فإن المقدسي هو من يلاحظ أيضاً ما في مصطلحي المشرق والمغرب من اشتراك في الاسم ما بين المدلول الجغرافي والمدلول الإقليمي. فلئن يكن لفظا المشرق والمغرب يشيران، كاسمَيْ علم، إلى مُلك السامانيين ومُلك الإدريسيين حصراً، فإنهما، كاسمَيْ جنس جغرافيين، يرادفان الشرق كله: من العراق إلى فارس إلى خُراسان إلى ما وراء النهر، والغرب كله: من الشام إلى مصر إلى أفريقيا إلى المغرب إلى الأندلس. وفي ذلك يقول المقدسي وهو يعرض خطة كتابه: «في كتابنا هذا اختصار لفظ يدل على معانٍ... فكلما قلنا المشرق فهي دولة آل سامان، فإن قلنا الشرق أردنا أيضاً فارس وكرمان والسند. فإن قلنا المغرب فهو الإقليم، فإن قلنا الغرب تبع ذلك مصر والشام»[١٨٨].

ونظراً إلى أن ابن سينا عاش الشطر الأول والأغنى من حياته في بخارى، عاصمة

---

(١٨٥) هو أبو زيد أحمد بن سهل البلخي (٢٣٥ ـ ٣٢٢هـ) الذي درس على الكندي الفيلسوف واشتهر كما تقدم تواً بالحكمة، والذي وضع في شيخوخته مصنفاً مشهوراً في الجغرافيا باسم **«صور الأقاليم»** وإليه يشير المقدسي.

(١٨٦) **«أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٦٠. (ما دامت سجستان على هذا النحو جزءاً من إقليم المشرق، ففي ذلك دليل إضافي على أن أبا سليمان المنطقي المنسوب إليها كان «مشرقياً» وليس «مغربياً» كما في الأخيولة الجابرية).

(١٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٧.

مشرق آل سامان، الذين يقول فيهم المقدسي إنهم «من أحسن الملوك سيرة ونظراً وإجلالاً للعمل وأهله»[189]، فقد كان طبيعياً أن ينسب إلى الإقليم الذي وُلِدَ وعاش وتثقف ومات فيه، بدون أن تطأ قدماه أرضاً سواه قط، بعض مؤلفاته، ولا سيما منها ما اعتدّه يعبر عن اجتهاد شخصي له ضمن إطار الإشكالية الفلسفية الأرسطية السائدة، فكان على هذا النحو كتابه في «**الحكمة المشرقية**»، وكتاب آخر ضائع له أسماه «**الأصول المشرقية**» (أو «**المسائل المشرقية**»). وما كان ابن سينا في ذلك مبتدعاً، بل كان يتابع تقليداً سائداً من قبله كما من بعده في الثقافة العربية. وحسبنا هنا الإشارة إلى أبي علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ)، المتقدم على ابن سينا بجيل واحد. فقد كان هذا النحوي المبرّز، الذي تتلمذ عليه ابن جني، يتبع «عادةً هي أن ينسب إملاءاته في كل بلدة إليها، وهي نسبة تعيّن رحلاته وأماكن دراساته، فمن ذلك **المسائل العسكرية** نسبة إلى عسكر مكرم، و**المسائل القصرية** نسبة إلى قصر ابن هبيرة بنواحي الكوفة، و**المسائل الحلبية** و**المسائل الدمشقية** و**المسائل البصرية** و**المسائل البغدادية** و**المسائل الكرمانية** نسبة إلى كرمان في إيران و**المسائل الشيرازية**»[190]. وليس هذا فحسب، بل إن مصنِّفاً جغرافياً ووزيراً سامانياً، هو أبو عبد الله الجيهاني (نسبة إلى جيهان، وهي بلدة مشرقية على شاطئ نهر جيحون)، كان سبق منذ مطلع القرن الرابع الهجري ابن سينا إلى اعتماد صفة «المشرقية» في عنوان كتابه الذي يعدّ، مع كتاب ابن خرداذبه، من العلامات البارزة في مسيرة المدرسة الجغرافية الكلاسيكية في الإسلام، ألا هو «**المسائل المشرقية**»[191]. أما أبرز من استخدم، بعد ابن سينا، صفة «المشرقية» في عنوان مصنفاته فهو بلا جدال الإمام الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ) في موسوعته الكلامية الكبرى «**المباحث المشرقية**». وقد احتار الدارسون هنا أيضاً في تعليل هذه التسمية[192]،

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٨. بل إن المقدسي يبلغ من حماسته هنا للسامانيين إلى حد القول: «لو أن شجرة خرجت على آل سامان ليبست».

(١٩٠) شوقي ضيف: «**المدارس النحوية**»، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٧٦، ص ٢٥٦.

(١٩١) انظر: «**آثار البلاد وأخبار العباد**» للقزويني، طبعة دار صادر، بيروت بلا تاريخ، ص ٢٨٥. وللمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى «**تاريخ الأدب الجغرافي العربي**» لكراتشوفسكي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٧، ص ٢٣٦ وما بعدها.

(١٩٢) انظر: مقدمة محقق «**المباحث المشرقية**» محمد البغدادي، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٩٠، م١، ص ٧١ ـ ٨٢.

ومالوا بصورة آلية إلى الربط في المضمون بينها وبين «**الحكمة المشرقية**» لابن سينا، نظير ما فعل ماجد فخري في «**تاريخ الفلسفة الإسلامية**» حيث قال: إن كتاب «**المباحث المشرقية**» للرازي «ولعله أهم مؤلفاته... هو كما يوحي عنوانه، بمثابة حلقة في سلسلة أبحاث الفلسفة المشرقية التي نبّه إليها ابن سينا في أحد مؤلفاته المتأخرة، وهو كتاب «**الإشارات والتنبيهات**»(١٩٣). وقد غاب عن هؤلاء الدارسين أن القاسم المشترك بين الإمام الرازي وابن سينا ليس متابعته له في فلسفة إشراقية ما، بل في كونه مشرقي المولد والمعيش والممات، وأنه مثله مثل ابن سينا ما وطئت قدماه قط أرضاً غير مشرقية. ومع أن الجابري نفسه يقرّ بأنه «يجب ألاّ تُعطى كلمة «مشرقية» الواردة في عنوان الكتاب أية دلالة تحيل إلى معنى الإشراق»، فإنه يصرّ مع ذلك على ربط **المباحث المشرقية** بعنوان كتاب ابن سينا «**الفلسفة المشرقية**» لأنه مثله «لا يتقيد بالمشائية وإنما يقتفي آثار ابن سينا في الانتقاء والتلفيق وعدم الالتزام بما قرره الأولون (= المشاؤون)»(١٩٤).

والحق، أننا لا ندري كم عدد المصنفات التي نسبها ابن سينا إلى مسقط رأسه: أواحد أم اثنان أم حتى ثلاثة؟ فعدا **الحكمة المشرقية** التي تتكرر الإشارة إليها في عدة مواضع من كتابات ابن سينا، ترد في رسائله إشارتان إلى كتابين آخرين يحملان في عنوانهما صفة «المشرقية». أولهما هو «**المسائل المشرقية**» الذي وجدنا ابن سينا يؤكد، في رسالته الجوابية إلى «الشيخ الفاضل» الذي كان أبدى «تحزنه على ضياع **التنبيهات والإشارات**»، أنها «هي التي ضاعت» وأن «إعادتها أمر سهل» لأنها «لم تكن كبيرة الحجم، وإن كانت كثيرة المعنى كلية جداً». أما ثانيهما فهو «**الأصول المشرقية**»، وقد وردت الإشارة إليه في ما يعرف بكتاب «**المباحثات**»، وهي التعليقات ـ الخمسمئة عدداً ـ الملحقة برسالة ابن سينا إلى الكيا. فقد جاء في التعليق رقم ٤٥٨: «أما الشيء الثابت في الحيوانات فلعله أقرب إلى درك البيان. ولي في **الأصول المشرقية** خوض

---

(١٩٣) ماجد فخري: «**تاريخ الفلسفة الإسلامية**»، مصدر آنف الذكر، ص ٤٣٨.

(١٩٤) «**بنية العقل العربي**»، ص ٤٩٨. وشاهد الجابري هنا ثمين من منظور آخر. فهو بمثابة إقرار ضمني ـ ومتأخر ـ بأن فلسفة ابن سينا المشرقية ليست هرمسة باطنية، بل هي محض فلسفة انتقائية لا تلتزم بالسنة المشائية. وهذا قريب مما نذهب إليه في اعتبارنا إياها محض محاولة للاجتهاد الشخصي ضمن إطار الإشكالية الأرسطية السائدة.

عظيم في التشكك ثم في الكشف. وأما في النبات فالبيان أصعب»[١٩٥]. ولسنا نستطيع أن نجزم أنحن أمام كتب ثلاثة أم أمام عناوين ثلاثة لكتاب واحد حال ضياع مسوداته دون استقرار على عنوان بعينه منها. ولكن إذا صح أن **الحكمة والمسائل والأصول** تحيل جميعها إلى نص «مشرقي» واحد، فإننا سنلاحظ أن عنواناً من قبيل **«المسائل المشرقية»** ما كان ليوحي بوجود **فلسفة سرية** تحته على نحو ما يوحي به عنوان من قبيل **الحكمة المشرقية**. وفي هذه الحال ما كان أحد ليتحدث عن «أسرار المسائل المشرقية» كما تحدث ابن طفيل عن «أسرار الحكمة المشرقية».

المشرقيون والمنطق

أياً يكن من أمر، فنحن نحوز نصاً تاريخياً ثميناً وردت فيه إشارة مباشرة إلى كتاب **«الحكمة المشرقية»**. فنصير الدين الطوسي (٥٨٧ـ٦٧٢هـ)، في شرحه لكتاب **«الإشارات والتنبيهات»**، يشير إلى أن الشارح الذي سبقه إلى شرحه، وهو فخر الدين الرازي (٥٤٣ـ٦٠٦هـ)، أورد نصاً من **«الحكمة المشرقية»** في معرض شرحه قول ابن سينا إن ذات واجب الوجود «ليس لها حد، إذ ليس لها جنس ولا فصل». وقد قال الشارح الثاني (الطوسي) في رده على الشارح الأول (الرازي): «إنك نقلت في المنطق عن الشيخ أنه قال في **«الحكمة المشرقية»** «إن الأشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول. وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهنَ تصورُها إلى حاق الملزومات، وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود». ويستغل الطوسي هذا القول المنقول عن ابن سينا في **«الحكمة المشرقية»** ليرد بدوره على الرازي قائلاً: «فهذا ما ذكرته في المنطق، ولم تزد عليه. وواجب الوجود، إذ ليس بمركب، فلا حد له. وإذ هو منفصل الحقيقة عما عداه، فليس له لازم يوصل تصورُه العقلي إلى حقيقته، بل لا وصول للعقول إلى حقيقته. فإذاً لا تعريف له يقوم مقام الحد»[١٩٦].

إن هذا النص ـ على أهميته التوثيقية ـ يبيّن أحسن بيان أننا أبعد ما نكون هنا عن نص «مشرقي» بالمعنى «المتغونص» و «المتهرمس» الذي يعطيه ناقد العقل العربي لهذه

---

(١٩٥) كتاب **«المباحثات»**، في **«أرسطو عند العرب»**، ص ٢٢٨. هذا وقد نشر محسن بيدار، في الطبعة الإيرانية لكتاب **«المباحثات»**، الشذرة المتعلقة بـ **«الأصول المشرقية»** لا في ملحق الرسالة إلى الكيا، بل في ملحق الرسالة الآنفة الذكر إلى **«الشيخ الفاضل»**.

(١٩٦) **«الإشارات والتنبيهات»**، هامش شرح الطوسي، ص ٤٧٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الكلمة. فالمقطع المشار إليه من «الحكمة المشرقية» يمكن أن يحتل مكانه في قسم الحدود وتركيبها من أي كتاب في المنطق الصوري بأرومته الأرسطية. وفي الوقت الذي لا يحيل هذا المنطوق المنطقي للنص إلى أية حكمة إشراقية باطنية مستورة، فإنه يؤكد ما أكدناه تكراراً وهو أن الفلسفة المشرقية السينوية لا تعدو أن تكون محاولة اجتهادية من داخل المنظومة الأرسطية للتميّز عنها بدون خروج عليها. فأرسطو ـ وليس أحد سواه ـ هو صاحب التعريف المشهور للحد بأنه تركيب الجنس والفصل. وابن سينا، كما هو واضح من النص، لا يخرج عن هذا التعريف للحد، ولكنه ينكر أن يكون قابلاً للتطبيق على واجب الوجود: «فذاته ليس لها حد، إذ ليس لها جنس ولا فصل».

وما دام هذا النص المقتضب قد قادنا إلى حديث المنطق، فقد يكون هنا محل معاودة الكلام على ذلك النص المنطقي المطول الذي طالما اتخذ ذريعة للتكهن بالطبيعة «الإشراقية» و «الباطنية» المزعومة لفلسفة ابن سينا الشرقية: عنينا هنا **«منطق المشرقيين»**، وتحديداً منه الفقرة المتعلقة باسم «المنطق». فقد وجدنا الجابري ـ ومن قبله بطبيعة الحال س .بينس ـ يستغل إشارة ابن سينا إلى أن «ذلك النمط من العلم الذي يسميه اليونانيون (المنطق) لا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره»، ليوهم القارئ بأن ثمّة مصدراً آخر سرياً ـ «مشرقياً» ـ استمد منه فلسفته «من غير جهة اليونانيين». وهذه الإشارة إلى احتمال وجود اسم آخر للمنطق لدى «المشرقيين» حملت نلينو نفسه على محاولة تعليل ذلك بما اعتبره «حقيقة» كانت قائمة في زمان ابن سينا، «وهي أنه كان كثير من المتكلمين وأرباب العلوم الشرعية يفخرون بمعارضتهم لدراسة المنطق، معتبرين هذا العلم خطراً على العقائد الدينية... ولهذا فإنه خوفاً من هذا الذم للمنطق بعينه كان كثير من المسلمين، ومن بينهم المتكلمون الذين أدخلوا المنطق في كتبهم... يغيرون النظام الموجود في كتب اليونانيين في المنطق»، نظير ما فعل الغزالي عندما سمى «كتبه المختلفة في المنطق أسماء لا تجرّ على صاحبها وبالاً»[(١٩٧)]. والواقع أن ابن سينا ما كان بحاجة إلى أن يركب مركب هذه «التقية» لأنه ما عاش في عصر الغزالي ولا في بلاط السلجوقيين. فلا السامانيون ولا البويهيون كانوا من أعداء الفلسفة والفلاسفة؛ بل بناء على طلب أمرائهم وضع ابن سينا بعضاً من أهم كتبه في الفلسفة والمنطق، ومنها على سبيل المثال **«كتاب العلم»** أو **«العلائي في الحكمة»** الذي حرره

---

(١٩٧) **«التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»**، ص ٢٨٠.

بالفارسية بناءً على طلب علاء الدولة صاحب أصفهان. والحق أنه متى ما تجرد مصطلح «المشرق» من دلالته الإشراقية أو الباطنية ليحيل، في حالة ابن سينا، إلى مجرد الإقليم الذي وُلِدَ وعاش وكتب ومات فيه، نجد النص يضيء عندئذ بدلالة مغايرة. وبالفعل، لا نفتح الصفحة الأولى من الفصل الأول ـ بعد المقدمة ـ من الشذرة الواصلة إلينا من **منطق المشرقيين** حتى نقع على مقطع ينطق بعكس التأويل الذي يذهب إليه بينس/ الجابري بصورة رئيسية، ونلينو بصورة فرعية. يقول النص: «والعلم الذي يُطلب ليكون آلة قد جرت العادة في **هذا الزمان وفي هذه البلدان** أن يسمى علم المنطق، ولعل له عند **قوم آخرين** اسماً آخر. لكننا نؤثر أن نسميه الآن هذا الاسمَ المشهور»[١٩٨]. فالنص هنا واضح منتهى الوضوح: و «في هذا الزمان وفي هذه البلدان» اشتهر علم المنطق بهذا الاسم، ولكن لا يبعد أن يكون له اسم آخر عند «قوم آخرين»، أي من غير «المشرقيين». ولسنا ندري مَنْ هؤلاء القوم الآخرون الذين يلمح إليهم ابن سينا. بيد أننا نعلم تاريخياً أن المنطق كعلم قائم بذاته لم يرَ النور إلاّ في ثقافتين فلسفيتين: السنسكريتية واليونانية. فهل يشير ابن سينا هٰهنا إلى الأصل الهندي للمنطق[١٩٩]، أم يشير إلى الاسم الآخر الذي كان للمنطق عند اليونانيين أنفسهم نظراً إلى أن هذه التسمية تعود إلى تلاميذ أرسطو، وليس إلى أرسطو نفسه الذي كان يسميه علمَ التحليل؟ أياً يكن من أمر، فإن إحالة ابن سينا إلى احتمال وجود اسم آخر للمنطق عند «قوم آخرين» في بلدان أخرى وزمان آخر إنما تقطع، مرة أخرى، بأننا لسنا أمام «علم سري» موقوف على «المشرقيين» من دون سواهم. فـ «منطق المشرقيين»[٢٠٠] هو هو منطق اليونانيين،

---

(١٩٨) **«منطق المشرقيين»**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٤، وقد يكون من المفيد أن نورد هنا تتمة النص لما فيه من توكيد على الوظيفة المعرفية للمنطق: «وإنما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم لأنه يكون علماً منبهاً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم باستعمال للمعلوم على نحوٍ وجهةٍ يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤدياً بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول، فيكون هذا العلم مشيراً إلى جميع الأنحاء والجهات التي تنقل الذهن من المعلوم إلى المجهول. وكذلك يكون مشيراً إلى جميع الأنحاء والجهات التي تضلّ الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول، ولا يكون كذلك».

(١٩٩) انظر ما كتبناه عن المنطق الهندي في **«نظرية العقل»**، ص ١٠١ ـ ١١٥.

(٢٠٠) لا ننسى أن هذه التسمية لا تعود إلى ابن سينا نفسه، بل هي من صنع الناشر المصري الأول للشذرة الواصلة إلينا من **«منطق المشرقيين»**، عنينا محيي الدين الخطيب (وعبد الفتاح القتلان) مؤسس المكتبة السلفية القاهرية التي تولت نشر النص لأول مرة عام ١٩١٠.

ولكن بعد تطويره ليتسع للاجتهادات والإضافات الشخصية لابن سينا الذي لا يمكن لباحث أن يماري في دوره التاريخي الكبير بما أدخله على النظرية المنطقية الموروثة عن اليونانيين «من تجديد لم يسبقه إليه الدارسون من قبل برغم شروحهم المطولة على المنطق الأرسطوطالي»[٢٠١]، علماً بأن هذا التجديد في النظرية كما في الممارسة المنطقية ما كان له أن يخرج هٰهنا أيضاً عن الإشكالية الأرسطية السائدة ولا أن يتحرك خارج رقعة شطرنجها. وبرغم ما عُرف عن ابن سينا من اعتداد كبير بنفسه، فقد كان واعياً بمحدودية دوره كشارح وناقد ومطور للمأثور المنطقي، بما لا يسمح له ـ ولا لغيره في إطار النظام الابستمي للعصر الوسيط ـ أن يرقى إلى مصاف **مؤسس جديد**. فإنما من منطلق التنويه بأن ما ذكره صاحب المنطق هو «التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح»، يبيح لنفسه أن يشيد بالجديد الذي أضافه إلى صرح المنطق القائم ليقول في المدخل إلى قسم المنطق من كتاب «**الشفاء**» «وقد أضفتُ إلى ذلك مما أدركته بفكري وحصّلته بنظري، وخصوصاً في علم الطبيعة وما بعده، وفي علم المنطق، حيث أوردتُ في ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو منه الكتب الموجودة»[٢٠٢].

من هذا كله، نستطيع أن نخلص مرة أخرى ـ وأخيرة ـ إلى القول إن صفة «المشرقية» لا تسمي عند ابن سينا فلسفة مغايرة للفلسفة المشائية السائدة ـ ودوماً بملابستها الأفلوطينية ـ بل تعيِّن فقط **مستوى بعينه** من حرية التحرك والاجتهاد الشخصي في إطار المنظومة الفلسفية ذاتها. فالمستوى **المشرقي** يحدد عند ابن سينا مستوى مقابلاً لما يسميه هو نفسه في بعض رسائله المستوى **الرسمي**. وهكذا يفرّع ابن سينا في المباحثة الخامسة من **مباحثاته الصديقية** المطالبات الفلسفية إلى مطالبات **رسمية** ومطالبات **مشرقية**، وذلك في معرض تمييزه بين الجوهر في جوهريته الخاصة والجوهر في جوهريته المطلقة، فيقول: «المطالبات على هذا: منها رسمية... ومنها مشرقية»[٢٠٣]. وبرغم العواصة التقنية للمعجم السينوي في هذه **المباحثات الصديقية**، فإنه لا يصعب علينا أن ندرك ما المقصود هٰهنا بالمطالبات **الرسمية** بالمقابل مع

---

(٢٠١) جعفر آل ياسين: «**المنطق السينوي**»، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٣، ص ١١.
(٢٠٢) «**الشفاء**»، كتاب «**المنطق**»، المدخل، مصدر آنف الذكر، ص ١٠.
(٢٠٣) «**المباحثات**»، ص ١٣٧.

المطالبات المشرقية: فهي تلك التي تتقيد برسم المذهب وتلتزم بحرف العقيدة القويمة المشائية بدون أن تتجرأ على الارتقاء من المستوى التلميذي إلى المستوى الأستاذي، مع أن المعلم الناجح ـ وأرسطو سيد المعلمين ـ ليس هو ذاك من يفلح في تخريج تلاميذ، بل ذاك الذي يفلح في تخريج معلمين يتابعون من بعده ما بدأه ويكون من حقهم ـ على حد تعبير ابن سينا في مقدمة «منطق المشرقيين» ـ أن «يلموا شعثه ويرمّوا ثلماً وجدوه في ما بناه، ويفرعوا أصولاً أعطاها».

هذا الاستخدام الدلالي عينه لكلمة «الرسميين» يطالعنا في رسالة ابن سينا إلى الكيا. ففي معرض تعليقه على «كتاب يحيى النحوي في مناقضة الرجل»(٢٠٤) وعلى ما أثاره من شكوك حول قِدَم العالم، يقول: «كتاب ظاهره سديد وباطنه ضعيف. وفي الوقوف على تلك الشكوك والوصول إلى حلها قوة للنفس وغزارة للعلم. وقد قضيتُ الحاجة إلى ذلك في ما صنفته من كتاب «الشفاء» العظيم، المشتمل على جميع علوم الأوائل، حتى الموسيقى، بالشرح والتفصيل والتفريع على الأصول. وتلك الشكوك ليست مما يفطن لعُقَدها الرسميون ممن تعلمه، فإن انحلالها مبني على فروع أصول من كتاب «السماع الطبيعي». فإن بين «السماع الطبيعي» وبين «السماء والعالم» أصولاً هي فروع للأصول الموردة في «السماع الطبيعي». وتلك الفروع غير مصرَّح بها في «السماع الطبيعي» تصريحاً بالفعل، بل بالقوة. فمن لم يتقدم أولاً ويمخض معاني «السماع الطبيعي» عن زُبَد تلك الفروع، كان مفرِّطاً في ما يحاول من فهمه، وعرض له ما عرض لفلان وفلان ويحيى النحوي»(٢٠٥). فالرسميون هٰهنا إنما هم المشاؤون العاجزون عن فهم المشائية، أو من هم في الفلسفة كالحنابلة في الحديث؛ فهم يقفون في النصوص عند النصوص، ويرون فيها معطى جاهزاً ونهائياً، ويمارسون إضراباً حقيقياً عن التفكير، برسم أنفسهم كما برسم غيرهم، إذ «يرون التعمق في النظر بدعة، ومخالفة المشهور ضلالة».

ولكن حتى نتقدم خطوة أخرى في تعيين هوية هؤلاء «الرسميين»، فسنلاحظ ابن سينا، في رسالته إلى الكيا، يحرص على تمييز موقفه من موقفهم ـ عدا تنديده بتعصبهم الجاهل لنص المشائية ـ في نقطتين عينيتين: فهم أولاً ممن صدقوا تمويه

(٢٠٤) الإشارة هنا إلى كتاب يحيى النحوي في «الرد على أبروقلس في قدم العالم».
(٢٠٥) «أرسطو عند العرب»، ص ١٢١.

يحيى النحوي عليهم وأخذوا بشكوكه وظاهر نفيه لقدم العالم، وهم ثانياً ممن تبلبلوا «في أمر النفس والعقل» والتبس عليهم «مذهب صاحب المنطق» في القوة العقلية المفارقة واللافانية، وظنوا «أنه إنما يخوض في بيان بقاء النفس أو عدمها عند الموت»[٢٠٦]. ونحن نعلم من هو الفريق الذي كان بأمسّ الحاجة أيديولوجياً إلى تخريج الإشكاليتين الأرسطيتين في النفس والعالم هذا التخريج اللاهوتي: إنهم النصارى الذين ورثوا مدرسة الإسكندرية بعد أيلولة قيادتها إلى يحيى النحوي (٤٩٠ـ٥٦٦م) «المتنصّر»[٢٠٧]، وأدخلوا المنظومة الأرسطية إلى الثقافة العربية الإسلامية، لا بملابستها الأفلاطونية المحدثة فحسب، بل أيضاً بثوبها التنكري اللاهوتي، مما كان يلبي بدوره حاجة أيديولوجية وابستمية لدى البناة الفكريين للحضارة العربية الإسلامية التي مثّلت النموذج الأتم والأمثل لحضارة متمركزة حول نص مقدس.

فهل هؤلاء المتفلسفة من نصارى بغداد، الذين يرميهم ابن سينا تارة «بالضعف والتقصير والجهل»، وينعتهم تارة أخرى بـ «البله النصارى من أهل مدينة السلام»، هم خصوم ابن سينا «المغربيون» كما تفترض أطروحة بينس/الجابري، أو خصومه «المشرقيون» كما تفترض أطروحة ع. بدوي[٢٠٨]؟

---

(٢٠٦) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٢٠٧) إن لابن سينا أكثر من نص يشير فيه إلى أن «تنصّر» يحيى النحوي كان كاذباً وضرباً من «التقية» بعد الانتصار التام للمسيحية على العالم الوثني القديم، وهو الانتصار الذي آذن بقيام العصر الوسيط بالمعنى الابستمي للكلمة. وهكذا نراه يتحدث عن «يحيى النحوي المموه على النصارى بإظهار الخلاف لأرسطوطاليس في هذا القول، ومن نظر إلى تفسيره لآخر الكون والفساد وغيره من الكتب فما عسى يخفى عليه موافقته لأرسطوطاليس في هذه المسألة» (**«رسائل الشيخ الرئيس ابن سينا»**، منشورات بيدار، ص٤١٦).

(٢٠٨) لا بد هنا من تبديد التباس. فابن سينا لم يُعرف عنه التعصب الديني. وقد كان في عداد أصدقائه ومعاشره نصارى مثل ابن سهل عيسى المسيحي، كما كان في عداد تلاميذه زرادشتيون، ومنهم بهمنيار بن المرزبان وأبو منصور بن زيلة. والواقع أن تعبير «البله النصارى من أهل مدينة السلام» لا يعود إليه، بل هو يردده عن مراسله الكيا. والدليل سياق النص نفسه: «والذي ذكره (الكيا) من اختلاف الناس في أمر النفس والعقل، وتبلدهم وترددهم فيه، لا سيما البله النصارى من أهل مدينة السلام، فهو كما قال». والواقع أيضاً أنه لا المراسل ولا المجاوب يرميان النصارى بـ «البله» من حيث إنهم نصارى، بل من حيث إنهم متفلسفة التبس عليه مذهب صاحب المنطق وظنوه يخوض في بقاء النفس أو عدمها عند الموت.

أسئلة حول كتاب «الإنصاف» الضائع

إن العودة إلى نص رسالة ابن سينا تفرض ههنا نفسها.

يقول ابن سينا في رده الجوابي إلى الكيا[٢٠٩]: «والذي استخبره من حالي... فأخبره أني كنت صنّفت كتاباً سميته كتاب «**الإنصاف**» وقسمت العلماء قسمين: مغربيين ومشرقيين. وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين، حتى إذا حق اللدد تقدمت بالإنصاف. وكان يشتمل هذا الكتاب على قريب من ثمانية وعشرين ألف مسألة. وأوضحت شرح المواضع المشكلة في الفصوص إلى آخر «**أثولوجيا**» على ما في «**أثولوجيا**» من المطعن. وتكلمت على سهو المفسرين، وعملت ذلك في مدة يسيرة ما لو حرر لكان عشرين مجلدة. فذهب ذلك في بعض الهزائم، ولم يكن إلاّ نسخة التصنيف، وكان النظر فيه وفي تلك الخصومات نزهة. وأنا، بعد فراغي من شيء أعمله، أشتغل بإعادته، وإن كان ظل الإعادة ثقيلاً. لكن ذاك قد كان يشتمل على تلخيص ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم. والآن فليس يمكنني ذلك، ولا لي مهلته. ولكن أشتغل بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم. وأما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد، ولا يُجرى مع القوم في ميدان. فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف»[٢١٠].

---

(٢٠٩) إن إرادة التشنيع على ابن سينا توقع الجابري في خطأ شنيع. فهو يعلق في الهامش على هذه الرسالة بقوله: «يخاطب ابن سينا الشخص الموجهة إليه الرسالة بالكيا، وهو لقب بالفارسية للتعظيم، كما يستعمل ضمير الغائب في مخاطبته له كذلك. والغالب أن المقصود هو تلميذه أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان المتوفى سنة ٤٣٠هـ. وكان ابن سينا يلقبه بالكيا» («**تكوين العقل العربي**»، ص ٢٩١). والواقع أن الجابري يخلط بين الكيا والتلميذ لأنهما كليهما يحملان اسم ابن المرزبان. ولكن الكيا هو أبو جعفر محمد بن المرزبان، وقد كان بالفعل «كياً»، وهو من ألقاب الأشراف والرؤساء. أما التلميذ فهو بهمنيار بن المرزبان. ومن كتبه المنشورة: **التحصيل** (منشورات دانشكاه، تهران ١٣٧٥هـ). وقد كانت وفاته لا في سنة ٤٣٠ كما يذكر الجابري، بل في سنة ٤٥٨هـ، إذا صدقت رواية البيهقي والشهرزوري من أنه «مات بعد موت أبي علي بثلاثين سنة». والطريف أنه في الوقت الذي يتهم فيه الجابري ابن سينا بتملق تلميذه وبتلقيبه إياه بالكيا، فإننا نملك نص رسالة موجهة بالفعل من ابن سينا إلى تلميذه بهمنيار يلقبه فيها بـ «الخادم» (انظر نص الرسالة في كتاب **المباحثات**، طبعة بيدار بقم، حيث يبدأها بالقول: «الخادم بهمنيار بن المرزبان خادم مولانا الرئيس»، ص ١٤٥).

(٢١٠) «**أرسطو عند العرب**»، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

إن ملاحظات تسعاً يمكن استخلاصها من هذا النص الذي لا مماراة في أهميته:

أولاً - يقول ابن سينا إنه قسّم **العلماء** في كتاب «**الإنصاف**» الضائع قسمين. فلو كان **المغربيون** يتألفون حصراً، بحسب فرضية بينس/الجابري، من «البله النصارى من أهل مدينة السلام» ومن «البغدادية» المتهمين بالضعف والتقصير والجهل، فكيف يرفعهم ابن سينا في قسمته الثنائية إلى مصاف **العلماء**؟

ثانياً - إن ابن سينا يشير إلى أن الكتاب الضائع كان «يشتمل على **تلخيص** ضعف البغدادية وتقصيرهم وجهلهم». وهذه الإشارة تؤكد بلا مراء على حضور «البغدادية» في كتاب «**الإنصاف**»، ولكن على سبيل **التلخيص**، أي على سبيل **الحضور الجانبي** وليس على سبيل **الحضور المركزي** كما تفترض فرضية بينس/الجابري.

ثالثاً - إن كتاب «**الإنصاف**»، كما هو واضح من عنوانه كما من نص رسالة ابن سينا، هو كتاب **تحكيمي**. والتحكيم لا يكون إلاّ بين **خصوم متكافئين**. فإذا كان «البغدادية»، ولا سيما النصارى منهم، هم على ما هم عليه من بلاهة وضعف وجهل وخفة الوزن، فكيف يضعهم ابن سينا - وهو يتصدى لأداء دور الحكم - في كفة مقابلة لكفة أصحاب الوزن الثقيل من أمثال «الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي»؟

رابعاً - إن لم يكن **للاهوتيي بغداد** - وهذه هي تسميتهم الحقيقية وليس **مناطقة بغداد** - سوى بعض الحضور، لا كل الحضور، في كتاب «**الإنصافص**، فمن يمكن أن يكون له الحضور الأكبر إلى جانبهم وبالتمايز عنهم في آن معاً؟ إن الرسالة تسمّيه: فهو ذاك الذي «يجب أن يعظم فيه الاعتقاد ولا يجري مع القوم في ميدان». فالفارابي كان إلى عهد ابن سينا - وهذا بدوره إلى عهد ابن رشد - هو الشارح الأكبر لأرسطو، وهو الوحيد من يتمتع بثقل الوزن الضروري ليوضع في موضع المواجهة مع «مثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي».

خامساً - إن مدار الخصام واللداد والتحكيم هو أرسطو وشرح أرسطو، وليس أي شيء آخر سوى تفسير نصوص أرسطو، وإيضاح «الجوانب المشكلة في الفصوص»، بدءاً - كما تشير الرسالة - بـ «**السماع الطبيعي**» و «**السماء والعالم**» وانتهاء بـ «**أثولوجيا**» المنحول على أرسطو.

سادساً - أن تكون المنظومة الأرسطية، بملابستها الأفلوطينية دوماً، هي المدار - الذي لا مدار سواه - لكتاب «**الإنصاف**» المفقود، فهذا ما يسدد ضربة معول قاصمة

إلى عمارة «**الفلسفة المشرقية**» المزعومة ويبقيها معلقة ـ كالوهم ـ في الهواء بدون أساس، وذلك ما دام الأساس الذي بنيت عليه هذه الأسطورة ـ وهو كتاب «**الإنصاف**» ـ هو محض كتاب تحكيمي في خصومات المشائين حول المشائية، ولا يمت من قريب أو بعيد بصلة إلى أي مشروع «للتمشرق» بمعنى التغونص والتهرمس.

سابعاً ـ إن الخصومة التي استوجبت تدخّل ابن سينا التحكيمي ليست إذاً، بين فلسفة مشرقية وفلسفة مغربية، بل بين مشرقيين ومغربيين. والقسمة هنا محض قسمة جغرافية ولا تحمل أي مدلول أيديولوجي. وقد كان بوسع ابن سينا أن يقسم العلماء قسمة مرادفة إلى **مفسرين باللغة العربية ومفسرين باللغة اليونانية**، أو إلى شراح **محدثين** وشراح **قدامى**، نظير ما سيفعل ابن رشد عندما وضع في سلة هؤلاء ثيوفراسطس والإسكندر وثامسطيوس، وفي سلة أولئك فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي وابن باجة وابن سينا نفسه.

ثامناً ـ خلافاً لما قد توحي به هذه القطبية الجغرافية الثنائية، فإننا لا نستطيع حتى أن نتحدث عن مواجهة بين معسكر المشرقيين ككل ومعسكر المغربيين ككل. فداخل معسكر المغربيين كانت هناك ـ كما رأينا ـ خصومات بين الإسكندر وثامسطيوس حول طبيعة العقل الهيولاني، أو بين يحيى النحوي «المتنصر» وبين من تقدمه من شُراح أرسطو المقيمين على «الوثنية» حول قِدَم العالم. كذلك فإن الفارابي المتقدم بالزمان لا يقف في معسكر المشرقيين في خندق واحد مع لاهوتيي بغداد المتأخرين عنه بالزمان كما بالفكر.

تاسعاً ـ في أي معسكر كان يقف ابن سينا نفسه؟ الواقع أن دوره كَحَكم كان لا يبيح له أن يقف إلى جانب أي معسكر. فقد كان عليه، من حيث المبدأ، أن يضع نفسه خارج الخصومة وفوق المتخاصمين، وألا يتدخل إلاّ متى «حق اللدّد» فيتقدم «بالإنصاف». ولكن هنا يثور سؤال: كيف كان يمكن لابن سينا وهو «المشرقي» ألا يقف إلى جانب «المشرقيين»؟ إن هذا الإشكال لا حلّ له إلاّ إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الكلام هنا على «المشرق» و «المشرقيين» إنما هو ـ كما كان يطيب القول لابن سينا ومن بعده لابن رشد ـ **باشتراك الاسم**. فالمقصود بالمشرقيين في كتاب «**الإنصاف**» المفقود، المشرقيون بالمعارضة الجغرافية مع المغربيين. أما في كتاب «**الحكمة المشرقية**» ـ المفقود هو الآخر ـ فإن صفة «المشرقية» تحيل إلى الاسم العلم لإقليم

بعينه، كما رأينا، وليس إلى المشرق بالمعنى الجغرافي المعارض للمغرب.

ويديهي أنه ما دام الكتابان، كلاهما مفقود، فإن استنتاجاتنا التسعة ـ ولا سيما منها الأخير ـ تبقى أدخل في باب **التكهن** منها في باب **اليقين**. ولكننا نملك ـ لحسن الحظ ـ دليلاً مادياً ثميناً على أننا، في ما نذهب إليه، أقرب إلى الباب الثاني منا إلى الأول. فقد حفظ لنا التاريخ نص رسالة كتبها تلميذ مباشر لابن سينا ـ نرجح أنه ابن زيله ـ وفيها تفاصيل ثرة عن تاريخ تأليف **«الإنصاف»** ومنهجه ومضمونه وظروف ضياعه، كما عن خصومة ابن سينا مع لاهوتيي بغداد وبعض أسماء هؤلاء الخصوم.

الهوية الحقيقية للاهوتيي بغداد

إن الفقرة الأولى من الرسالة، عدا أنها تحدد تاريخ التأليف، تقطع الشك باليقين وتؤكد بصريح العبارة أن كتاب **«الإنصاف»**، الذي كان المتكأ الأول لكل القائلين من المستشرقين ـ ومتابعهم ناقد العقل العربي ـ بأسطورة الفلسفة المشرقية، هو كتاب في **شرح كتب أرسطو ليس إلا**. فكاتبها يستهل بالقول إنه «كان اتفق من الدواعي عام طروق ركاب السلطان الماضي هذه البلاد[٢١١] ما بعثه [ابن سينا] على الاشتغال بكتاب سمّاه **الإنصاف**، المشتمل على شرح جميع كتب أرسطوطاليس، حتى أدخل فيها كتاب **«أثولوجيا»**[٢١٢]، وأخرج في معانيه ما لم يحتسب منه»[٢١٣].

وتؤكد الفقرة الثانية من الرسالة أن **«الإنصاف»**، كما يدل عنوانه، هو محض كتاب في **التحكيم بين شراح أرسطو**: «ونظر في اختلاف التفسير كله، فأنصف في كل مسألة وفي كل قائل مدحاً وثناء وذماً واستقصاراً، وخرج من الشكوك والحلول والفروع المبنية على الأصول عدد، اللّه به أعلم».

وتشير الفقرة الثالثة إلى ضخامة مشروع **«الإنصاف»**، ولكنها تؤكد هي أيضاً على أنه لم يتعدّ طور التصنيف إلى طور التحرير، وأنه عندما ضاع فقد ضاع وهو في

---

(٢١١) الإشارة هنا إلى علاء الدولة بن كاكويه الذي قدم إلى همذان سنة ٤١٤ هـ وحرر ابن سينا من معتقله في قلعة فردجان. وقد كان زجه فيها تاج الملك وزير الأمير البويهي سماء الدولة بن شمس الدولة. ووصف الرسالة لعلاء الدولة بـ **«السلطان الماضي»** يشير إلى أنها كتبت بعد خلعه على إثر استيلاء مسعود بن محمود الغزنوي على الري وأصفهان سنة ٤٢٠هـ.

(٢١٢) هذه ثاني إشارة إلى أن كتاب **«أثولوجيا»** كان، في أجواء المدرسة السينوية، موضع شبهة.

(٢١٣) انظر: النص الكامل للرسالة في المباحثة الرابعة من كتاب **«المباحثات»**، ص ٨٠ ـ ٨٥.

مسوداته قبل تبييضها: «والمدة من منتصف ماه دي إلى آخر ماه خرداذ من السنة[٢١٤]؛ والمبلغ أكثر من ستة آلاف ورقة بالخط النزل وعشرة آلاف ورقة بالخط العدل[٢١٥]. إنما كان خفف عن نفسه ما يحتاج أن يُنقل، فترك له فرجاً وعلامات. وكان عدد ما تكلم فيه وجعله موضعاً ونسب الكلام المتقدم فيه إلى ظلم وخطأ أو تقصير أو تحريف فوق سبعة وعشرين ألف موضع. وقبل أن نقل ذلك إلى المبيضة وقع عليه قطع في هزيمة ألمأت بأسبابه وكتبه كلها على باب أصفهان»[٢١٦].

أما الفقرة الرابعة فهي أطول فقرات الرسالة، وعليها معقدها. ونثبتها بتمامها لما تسلطه من ضوء باهر على طبيعة العلاقة بين ابن سينا ولاهوتيي بغداد: «فلما عاد إلى الري هز لمعاودة ذلك التصنيف فاستفز [= انزعج]، فإن معاودة المفروغ منه مستثقلة، فلم يزل يُحرَّض ويُبعَّث، وقيل: لعلك إن استدعيت ما أحدثه المحدثون بمدينة السلام كانت الخواطر الجديدة تحرك نشاطاً للحكم عليها بالتصويب أو التخطئة. وانبرى بعض أولاد الأمراء من أهل الفضل قائلاً إنه يستفتح من ماله إلى مدينة السلام لاستدعاء ما يوجد للشيخين فيها، وكانا يعيشان ـ أطال اللّه عمر باقيهما ـ ما يحتاج إليه. فامتعض من ذلك وكره أن يقف موقف البخلاء، ورسم لبعض أصدقائه أن يبتاع ما تجدد من كتب الشيخين، فلم يظفر إلاّ بكتب الشيخ الجليل الباقي منهما ـ متع اللّه به ـ فعومل غير معاملة من ينصف في المساومة، واشتط عليه، ولم يجد من ذلك الشيخ ارتياحاً لاستدعاء مثله لكتبه. وكان [ابن سينا] أوعز لصاحبه أن لا تقبضه المغالاة عن الاستيام. فحصل من كتبه عدة كتب، فلما تأملناها رأيناها شيئاً لا عهد لأهل التحصيل بمثله تشويشاً واختلاطاً، فطال لسانه على محرضيه وقال: ألم أقل لكم إن الطبقة هذه

(٢١٤) أي نحو من خمسة أشهر ونصف شهر ممتدة من العشر الأول من كانون الثاني/ يناير إلى مطلع العشر الثالث من حزيران/ يونيو.

(٢١٥) في المعاجم أن الخط النزل: إذا وقع في قرطاسٍ يسيرٍ كلامٌ كثير.

(٢١٦) كان فرار ابن سينا من همذان إلى أصفهان ـ عاصمة مُلك علاء الدولة ـ في نحو العام ٤١٦ أو ٤١٧هـ، بعد أن ضاق ذرعاً بمعاملة تاج الملك له وتعليله إياه بكاذب الوعود. وقد توجه إلى أصفهان ـ ومعه أخوه وتلميذه الجوزجاني ـ «متنكراً في زي الصوفية» كما يروي هذا الأخير الذي يضيف قائلاً إنه قبل الوصول «إلى طبران على باب أصفهان قاسينا شدائد في الطريق» (**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص ٤٤٢). والإشارة هنا إلى النهب الذي تعرّض له رحل ابن سينا على أيدي بعض قُطاع الطرق الذين صادروا في جملة ما صادروا من متاعه، مسودةَ كتاب «**الإنصاف**».

الطبقة؟ والتصرف هذا التصرف؟ وإن أبا الخير بن الخمار وابن السمح ـ على ضيق مجالهما ـ كان تعلقهما برواية بعض الكتب أحسن حالاً من غيرهما، والشأن في إعظام القوم للطينة، ومغالاتهم في القيمة كأنهم يهدون ما لا عين رأت ولا أذن سمعت. ثم قال: إن سبيل هذه الكتب أن ترد على بايعها ويترك عليه أثمانها». ويختم التلميذ هنا بالقول: هذا وقد بلغني أن الشيخ ـ يعني أبا الفرج بن الطيب ـ قد خولط وقتاً في عقله للأمراض التي لا تزال تصيب أهل الفكرة. فلعل هذا من تصنيفه ذلك الوقت».

إن هذه الفقرة من الرسالة تسمي ثلاثة من لاهوتيي بغداد، وثلاثتهم من تلاميذ يحيى بن عدي، وثلاثتهم ممن شارك في نقل كتب اليونانيين إلى العربية، وثلاثتهم ممن شرحوا أرسطو، وثلاثتهم أخيراً ممن تصدروا للتوفيق بين الفلسفة والمسيحية، نظير ما فعل ابن الخمار في كتابه «**الوفاق بين رأي الفلاسفة والنصارى**»، وأبو الفرج بن الطيب الذي كان طبيباً وكاهناً نسطورياً وترك ثلاثة مؤلفات لاهوتية بعنوان «**فردوس النصرانية**» و«**فقه النصرانية**» وفي «**التثليث والتوحيد**».

وواضح من الرسالة أن ثلاثتهما كان لهم حضورهم في كتاب «**الإنصاف**» بوصفهم من شراح أرسطو البغداديين. ولكن حين كتابة الرسالة، أو بعبارة أدق حينما نجح المحرضون من تلاميذ ابن سينا في إقناعه بالتحرك من جديد «للحكم بالتصويب أو التخطئة» ـ نظير ما كان فعل في «**الإنصاف**» ـ على «ما أحدثه المحدثون بمدينة السلام»، لم يكن قد بقي منهم في بغداد سوى اثنين: واحدهما هو بكل تأكيد أبو الفرج بن الطيب، نظراً إلى أن الرسالة تسميه ونظراً إلى أن وفاته كانت عام ٤٣٣هـ، أي بعد خمس سنوات من وفاة ابن سينا نفسه. أما ثانيهما فهو ـ بحسب ما ذكر البيهقي والقفطي وابن أبي أصيبعة الذين غالباً ما يروون نقلاً عن بعضهم بعضاً[٢١٧] ـ أبو الخير الحسن بن خمار. ولكننا نرجح، بل نقطع بأنه ابن السمح. ذلك أن ابن الخمار، على ما تذكر المصادر إياها، كان انتقل في أثناء ذلك من بغداد إلى خوارزم. والروايات المتطابقة تؤكد أنه «وهو بغدادي المولد، قد حمله إلى خوارزم شاه مأمون بن محمد بن خوارزم شاه. فلما استولى محمود بن سبكتكين على خوارزم حمله إلى غزنة وعرض عليه الإسلام فأبى»[٢١٨]. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الإمارة الخوارزمية، التي تعاقب

---

(٢١٧) وإليهم يضاف لاحقاً شمس الدين الشهرزوري.

(٢١٨) الشهرزوري: «**نزهة الأرواح**»، ص ٢٩٧.

عليها المأمون بن محمد والمأمون بن المأمون اللذان تلقب كل منهما بخوارزم شاه، قامت في عام ٣٨٥هـ وانتهت في عام ٤٠٧هـ يوم تمّ فتح خوارزم على يد السلطان الغزنوي محمود بن سبكتكين، فمعنى ذلك إن إقامة ابن الخمار فيها قد دامت نحواً من اثنين وعشرين عاماً. وليس هذا فحسب، بل نحن نملك شهادة تاريخية ثمينة تشير إلى أنه كان ثمة لقاء وتعاون طبي دام نحواً من عشر سنوات بين ابن الخمار وابن سينا نفسه. فأبو عبيد الجوزجاني، في السيرة المفصلة التي وضعها عن حياة أستاذه أبي علي بن سينا، يؤكد أن «الشيخ الرئيس» إذ دعته الضرورة إلى مغادرة عاصمة السامانيين بخارى قبيل سقوطها عام ٣٨٩هـ في أيدي الغزنويين، يمم شطر كركانج، عاصمة الإمارة الخوارزمية، حيث أجرى له المأمون الثاني «مشاهرة تقوم بكفاءة مثله». وفي بلاط الخوارزم شاه المأمون بن المأمون التقى ابن سينا بابن الخمار وانعقدت بينهما أواصر صداقة لم تصل بكل تأكيد إلى مثل متانة الصداقة التي جمعت بين ابن سينا وأستاذه ابن سهل المسيحي، ولكنها لم تكن أقل إثماراً من وجهة النظر الطبية[٢١٩]. وقد عادت مصائر الرجلين إلى الافتراق عندما جاءت إلى كركانج أوامر السلطان مسعود بترحيل جميع العلماء فيها إلى بلاطه في غزنة، فآثر ابن سينا الفرار من العاصمة الخوارزمية بعد نحو عشر سنوات من الإقامة فيها[٢٢٠]. وما نريد أن نستخلصه من كل هذه الوقائع أن ابن الخمار، الذي كان بكل تأكيد من أبرز الوجوه في «مدرسة» أبي سليمان السجستاني البغدادية «المغربية»، انتهى في الثلث الأخير من حياته إلى أن «يتمشرق» حيث أقام في كركانج ما بين ٣٨٥ و٤٠٧هـ وفي غزنة من عام ٤٠٧هـ إلى نهاية حياته[٢٢١]. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن ابن سينا كتب **«الإنصاف»** كما تقدم في

---

(٢١٩) من الممكن الرجوع بصدد تفاصيل اللقاء والتعاون الطبي بين ابن سينا وابن الخمار إلى كتاب جلبير سينويه: **«ابن سينا أو طريق أصفهان»** *(Avicenne ou la Route D'Ispahan)*، منشورات دنويل، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٩٧، ولا سيما الصفحات ١٠٦ ـ ١٦٥. وصحيح أن هذا الكتاب هو عبارة عن رواية تاريخية، ولكن مؤلفه استند، من الناحية الوقائعية، إلى مخطوط غير منشور للجوزجاني (أو بالأحرى غير منشور بتمامه لأن القفطي وابن أبي أصيبعة أوردا مقتطفات واسعة منه).

(٢٢٠) اختار ابن سهل المسيحي أيضاً الهرب مع ابن سينا، ولكنه هلك في العاصفة الرملية التي اعترضتهما وهما في طريقهما إلى مرو.

(٢٢١) لا يُعرف بالضبط تاريخ وفاة ابن الخمار. ولكن إذا صحت روايات مؤرخي الحكماء والأطباء من أنه «عمّر حتى جاوز المئة»، وإذا صح أيضاً ما ذكره ابن النديم من أن مولده كان في «شهر =

نحو العام ٤١٤ـ٤١٥هـ، فإنه ما كان له أن يعتدّ ابن الخمار من «البغدادية» ولا أن يدمغه بمثل ما دمغ به من «البله» معاصريه من نصارى مدينة السلام.

وإذا استبعدنا على هذا النحو ابن الخمار من أهل العصر من «البغدادية»، فلا يبقى لدينا من الأسماء الثلاثة التي أشارت إليها رسالة تلميذ ابن سينا سوى اثنين. وبالفعل، إن الرسالة تتحدث عن «الشيخين» و «كتب الشيخين في مدينة السلام». ولنستعد هنا ما أشارت إليه الرسالة من أن ابن سينا، إذ «كره أن يقف موقف البخلاء»، أرسل يبتاع من ماله ـ لا من مال الأمراء ـ «ما تجدد من كتب الشيخين». ولكن في أثناء ذلك كانت وفاة أحدهما، «فلم يظفر إلاّ بكتب الشيخ الجليل الباقي منهما» ـ وهو أبو الفرج بن الطيب كما تصرّح الرسالة. ولئن نجا ابن السمح بفضل وفاته[٢٢٢] من سلاطة لسان ابن سينا، فإن غضبة الشيخ الرئيس «المضرية» قد انصبت بالمقابل على ابن الطيب لكونه جاوز الحدود إلى ما «لا عهد لأهل التحصيل بمثله تشويشاً واختلاطاً»، ولم يبلغ بالمقارنة مع سائر شراح المشائية من النصارى حتى من هم في طبقة ابن الخمار وابن السمح اللذين «كان تعلقهما برواية بعض الكتب ـ على ضيق مجالهما ـ أحسن حالاً من غيرهما».

والواقع أن أبا الفرج بن الطيب، الذي كان كاتباً لجاثليق نساطرة بغداد، كان، كسائر نصارى المدرسة البغدادية، **لاهوتياً أكثر منه فيلسوفاً**. فصحيح أن ابن العبري يقول عنه إنه «فيلسوف فاضل مطّلع على كتب الأوائل وأقاويلهم، وعني بشروح الكتب القديمة في المنطق وأنواع الحكمة من تآليف أرسطو. . . وبسط القول في الشروح بسطاً شافياً قصد به التعليم والتفهيم»[٢٢٣]، وصحيح أيضاً أنه «أنجز شرحاً ضخماً لإلهيات أرسطو» كما كتب شرحاً **«للسماع الطبيعي»** وتفسيراً لكتاب **«أيساغوجي»** لفرفوريوس، ولكن قائمة كتبه اللاهوتية تبدو بالمقابل لامتناهية الطول. فقد وضع تفسيراً كاملاً للكتاب

= ربيع الأول سنة ثلاثين وثلاثمئة»، فهذا معناه أنه قد عاش إلى ما بعد ٤٣٠هـ، مما يعني أنه قضى في «المشرق» نيفاً وخمسة وأربعين عاماً.

(٢٢٢) كانت وفاة ابن السمح، على ما تذكر المراجع، عام ٤١٨هـ. وهذه قرينة ثمينة على أن تأليف كتاب **«الإنصاف»** الضائع ـ الذي همّ ابن سينا بمعاودته ـ كان قبل ذلك التاريخ. وتجدر الإشارة هنا إلى أن محسن بيدار فر، محقق كتاب المباحثات، قد التبس عليه على ما يظهر، فخلط بين ابن السمح هذا المتوفى سنة ٤١٨هـ وبين أبي القاسم أصبغ بن محمد، المنجم والرياضي الأندلسي المعروف أيضاً باسم ابن السمح، والذي كانت وفاته سنة ٤٢٦هـ.

(٢٢٣) أبو الفرج جمال الدين ابن العبري: **«تاريخ مختصر الدول»**، نشره أنطون صالحاني اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٥٨، ص ١٩٠.

المقدس سماه «**فردوس النصرانية**»، وأتبعه بكتاب في «**فقه النصرانية**». وله أيضاً «**تفسير المشرقي للأربعة أناجيل**»[(٢٢٤)]، و «**مقالة في التوحيد والتثليث**»، و «**مقالة في التوبة**» و «**مقالة في الأقانيم والجوهر**». وقد كان ابن سينا يحترمه كطبيب، ولكن يزدريه كفيلسوف. وكان، قبل «**الإنصاف**»، قد كتب مقالة في الرد عليه جاء فيها: «إنه كان يقع إلينا كتب يعملها الشيخ أبو الفرج بن الطيب في الطب، ونجدها صحيحة مُرضية، خلاف تصانيفه التي في المنطق والطبيعيات وما يجري معها»[(٢٢٥)].

إن هذا السجال مع ابن الطيب، ومن قبله مع ابن السمح وابن الخمار، و «جميع من أشبههم من مشايخهم»[(٢٢٦)]، لا يدع مجالاً للشك في أن كتاب «**الإنصاف**» المفقود هو كتاب خلافيّ وتحكيمي حول أرسطو ومذهب أرسطو، ولا يمتّ بصلة إلى أي «فلسفة مشرقية» مزعومة. فابن سينا لا يصب جام سخطه على ما «أحدثه المحدثون بمدينة السلام» إلاّ لأنهم انحرفوا في نظره عن جادة مذهب أرسطو، وأساؤوا فهمه وتفهيمه، وأخرجوه عن منطوقه الفلسفي الكوني إلى منطوق لاهوتي خاص بالعقيدة النصرانية. ومن هنا قسوته، في الرسالة إلى الكيا، في التشنيع على «البله النصارى من أهل مدينة السلام». ولكن مشروع ابن سينا عن أرسطو انقلب عليه في محصلة الحساب. فابن سينا ما ظُلم قط كما ظُلم بصدد كتاب «**الإنصاف**»: أولاً، لأن هذا الكتاب قد ضاع ـ إلى الأبد على ما يبدو ـ مع أنه كان يمكن أن يكون فريد نوعه في أدب السجال والتحكيم الفلسفيين. وثانياً، لأن هذا الكتاب الضائع قدم الذريعة لكثرة كثيرة من المستشرقين للتلبيس على ابن سينا بخرافة الفلسفة المشرقية. وثالثاً، لأن ناقد العقل العربي اغتنم فرصة ضياع «جسم الجريمة المادي» هذا لكي يفتري على ابن سينا

---

(٢٢٤) نشره يوسف منقريوس في جزئين في القاهرة ١٩٠٨ ـ ١٩١٠.

(٢٢٥) «**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**»، ص ٤٢٤. والواقع أن هذا النقد الذي كان وجهه ابن سينا إلى ابن الطيب «الفيلسوف» هو ما يفسر شماتة ابن الطيب بدوره بابن سينا في تعليق له على المناظرة التي دارت بينه وبين أبي الريحان البيروني والتي ساق ظهير الدين البيهقي خبرها في «**تتمة صوان الحكمة**» على النحو التالي: «وقد بعث أبو الريحان البيروني مسائل إلى أبي علي [= ابن سينا]، فأجاب عنها أبو علي، واعترض أبو الريحان على أجوبة أبي علي وهجّنه وهجّن كلامه وأذاقه مرارة التهجين، وخاطب أبا علي بما لا يخاطب به العوام فضلاً عن الحكماء. فلما تأمل أبو الفرج الأسئلة والأجوبة قال: من نجل الناس نجلوه. ناب عني أبو الريحان».

(٢٢٦) «**المباحثات**»، ص ١٨٤. وقد يكون التلميح هنا إلى يحيى بن عدي نفسه لأنه هو، لا أبو سليمان السجستاني، الزعيم الحقيقي للمدرسة اللاهوتية البغدادية في القرن الرابع.

فريته الكبرى ليؤكد «أنه لم يكن أرسطوطاليسياً بالمرة»[٢٢٧]، ولكي يلفق من عندياته تأويلاً هذائياً للفلسفة المشرقية المزعومة، بوصفها ردة فعل انتقامية من جانب القوى المظلمة للامعقول الهرمسي بقيادة ابن سينا «المشرقي» ضد التقدم الذي أحرزته العقلانية الأرسطية على أيدي «المغربيين» من لاهوتيي مدينة السلام المعمَّدين ـ ويا للصدفة! ـ باسم «مناطقة بغداد».

استطراد حول «التعليقات»

ومع ذلك، لا نستطيع أن نختتم هذه الفقرة عن كتاب **«الإنصاف»** وحقيقة هوية خصوم ابن سينا من لاهوتيي بغداد، بدون أن نشير إلى أن شطراً من المسؤولية في كل هذه «الجعجعة بلا طحن» حول الفلسفة المشرقية الموهومة، يتحمله عبد الرحمن بدوي نفسه. فهذا الباحث المميّز، الذي أسدى خدمات جلى للمكتبة الفلسفية في الثقافة العربية المعاصرة، نشر في مجموعة **«أرسطو عند العرب»** نص **التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس** بوصفه جزءاً من كتاب **«الإنصاف»** الضائع[٢٢٨]. وقد أدخل من جراء ذلك الباحثين ـ مستشرقين وعرباً ـ في متاهة لا مخرج منها. فكل ما بنوه من تكهنات وكل ما ضربوه من أخماس بأسداس حول فلسفة ابن سينا المشرقية، إنما قام، في أحد مرتكزاته الأساسية، على الاعتقاد الواهم بأن **التعليقات على حواشي كتاب النفس** يمكن أن تقدم المفتاح لسر الحكمة المشرقية. والحال، أننا نحوز أدلة أربعة حاسمة على أن نص **التعليقات** لا يؤلف جزءاً من كتاب **«الإنصاف»** الضائع.

أولاً ـ إن النص تام التحرير وليس فيه «فُرَج» برسم الملء كما جاء في توصيف الرسالة أعلاه لـ «نسخة التصنيف» الضائعة من كتاب **«الإنصاف»**، وليس فيه إشارة إلى مواضع «ظلم وخطأ أو تقصير أو تحريف». والنقص الوحيد الذي فيه أن فصوص كتاب

---

(٢٢٧) **«نحن والتراث»**، ص ٢٠٧. وهذه الفرية تأخذ دلالتها كاملة متى علمنا أن الأرسطية هي، عند ناقد العقل العربي، معيار مطلق للعقلانية.

(٢٢٨) انظر تصديره العام حيث يقول: إنه على الرغم من أن مخطوطة كتاب **«التعليقات»** لا يأتي فيها «ذكر لكونه من **«الإنصاف»**»، فإن «هذا الصمت لا يمكن أن يؤخذ حجة على كونه من غير كتاب **«الإنصاف»**». وبعد الاحتجاج بما أورده ابن سينا في رسالته إلى الكيا عن قسمته العلماء إلى مغربيين ومشرقيين، ينتهي إلى القول: «لهذا نستطيع أن نؤكد مطمئنين أن النص [= **التعليقات**] هو أيضاً من كتاب **«الإنصاف»**» (التصدير، ص ٢٨ ـ ٢٩).

«النفس» قد استعيض عنها بأحرف مصطلح عليها من الأبجدية تحيل إلى مواضعها في نص أرسطو. وهذه طريقة في الاستشهاد تذكرنا إلى حدّ بالطريقة التي يعتمدها الباحثون المحدثون عندما يكتفون بالاحالة، فيما يتعلق بالنصوص الأرسطية، إلى ترقيم صفحاتها في الطبعة الكاملة الأولى لمؤلفات أرسطو بإشراف بيكر من أكاديمية برلين عام ١٨٣١.

ثانياً ـ إن النص لا يتضمن أي إشارة ولا يرد فيه أي ذكر للاهوتيي بغداد الذين يفترض بهم أنهم يمثلون طرفاً ما من أطراف الخصومة في كتاب «**الإنصاف**».

ثالثاً ـ إن النص لا ينطوي في صياغته على أي مورفولوجيا تحكيمية. فابن سينا لا يتدخل بين معسكرين متخاصمين لينصف بينهما. فحضوره في النص حضور الخصم المساجل، لا حضور الحَكَم المحايد. وبدلاً من أن يتعالى، كما الشأن في كل تحكيم عادل، على المعسكرين المتواجهين، فإنه يتماهى مع واحد بعينه تماهياً تامّاً.

رابعاً ـ إن النص يسمي **المشرقيين** إحدى وأربعين مرة، ولكنه لا يسمي **المغربيين** ولا مرة واحدة. وباستثناء الإسكندر وثامسطيوس المسميين في النص بالاسم، فإنه لا حضور لعلماء آخرين لتمكن قسمتهم إلى مشرقيين ومغربيين، وليمكن للحَكَم بينهم أن ينصف «في كل قائل مدحاً وثناء أو ذماً واستقصاراً».

بيد أن جميع هذه العُقد والإشكالات تنحلّ من تلقاء نفسها إذا عدنا إلى الأخذ بفرضيتنا البسيطة القائلة إن سر اللغز يكمن في أنه لا سرّ له، وإن «المشرقية» ليست إلاّ صفة النسبة إلى المشرق كاسم علم لموطن ابن سينا. وعلى هذا الأساس نستطيع أن ندرك حالاً لِمَ يتماهى ابن سينا تمام التماهي مع المشرقيين الذين تتردد تسميتهم في النص إحدى وأربعين مرة. **فهم هو، وهو هم**. وفي كل مرة يقول: قال المشرقيون فإنما قصده أن يقول: قال ابن سينا. وعندما يطالب القارئ بالرجوع إلى كتب المشرقيين، فإنما يطالبه بالرجوع إلى كتبه هو. وعندما يقول في نص آخر «برهان مشرقي»[٢٢٩] فإنما يعني «برهاناً سينوياً». وكل ما هنالك أن كناية «المشرقيين» هذه تغنيه عن استعمال ضمير «الأنا» الذي لا يخفى ما يمكن أن يكون في الإكثار من استعماله من تنرجس وتبجح. ولأنه يتماهى على هذا النحو تماهياً تامّاً مع الناطقين بلسانه الذين هم المشرقيون، فإنه لا يوجه إلى أطروحاتهم أي نقد[٢٣٠]، بل يعطيها

(٢٢٩) «المباحثات» في «أرسطو عند العرب»، ص ١٤٥.

(٢٣٠) من هنا فداحة الغلط الذي يقع فيه ع. بدوي عندما يؤكد أن المقصود هنا بالمشرقيين «هم =

الأولوية في التقديم ويعرضها على أنها هي الحق، وانطلاقاً منها يناقش أطروحات المفسرين الآخرين لأرسطو، ولا سيما منهم الإسكندر وثامسطيوس. ولا يمسك أحياناً عن توجيه النقد إلى أرسطو نفسه كما في مفتتح **التعليقات** على كتاب «**النفس**»، حيث يقول بلسان المشرقيين: «قد تحققنا من أمر النفس شرفَ الموضوع؛ فأما دقة البراهين ولطف المذهب، فالذي يشتمل عليه هذا الكتاب من ذلك فهو دون ما في كتبه من أجزاء العلم الطبيعي»[٢٣١]. أو كما يضع على لسان المشرقيين، في معرض الكلام على مدى الحاجة إلى الغذاء في حال توقف النمو، قولهم: «قول الأطباء في هذا الباب أسدّ من قول فيلسوف مثله»[٢٣٢].

وفي الوقت الذي لا يختلف أبداً مع المشرقيين، لأنه لا يستطيع أن يختلف مع نفسه، فإنه قد يتفق له أن يقر بأنهم ما استتموا الكلام في نقطة بعينها، ويعد بالقول بلسان حاله: «هذا شيء يتكفل المشرقيون بتتميم القول فيه»[٢٣٣].

وقد يتفق له أن يستحسن قولاً للإسكندر أو رأياً لثامسطيوس، ولكن هذا نادر، والأغلب انتقاده إياهما بالاسم، أو مع سائر المفسرين بواو الجمع، لتقصير من جانبهم في فهم مذهب المعلم الأول أو ذهابهم في الشرح والتفسير إلى غير غرضه. والواقع أن نص **التعليقات** يكاد أن يكون بتمامه حواراً متتابعاً مع الإسكندر وثامسطيوس. وإذا استذكرنا الآن ما كان قاله ابن سينا في رسالته إلى الكيا من أنه لا يريد أن يعود إلى الخوض في موضوع «ضعف البغدادية وتقصيرهم» لأنه يشتغل «بمثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي وأمثالهم»، فإنه لا يعود لدينا شك في أن **التعليقات على حواشي كتاب النفس** هو حصيلة ذلك الاشتغال. ولئن ورد فيه تعبير **المشرقيين** بمثل تلك الغزارة غير المألوفة في كتابات ابن سينا الأخرى، فلأنه يمثّل أنضج محاولة من جانب ابن سينا لتمييز تفسيره الشخصي لأرسطو عن تفاسير من تقدمه من الشراح الكاتبين باليونانية.

= المشاؤون والبغداديون، خصوصاً من معاصري ابن سينا» (التصدير، ص ١٣٤. فلو كان ذلك هو واقع الحال لكان يفترض بابن سينا أن يسفه المشرقيين تسفيهاً، كما وجدناه يفعل في الرسالة أعلاه، لا أن ينتصر لهم انتصاره لنفسه.

(٢٣١) «**أرسطو عند العرب**»، ص ٧٥.

(٢٣٢) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٢٣٣) المصدر نفسه، ٨٦.

من نقد العقل العربي إلى نقد العقل المشرقي

هنا يطرح سؤال أخير نفسه: إذا كان أظهر وجود للمشرقيين إنما هو في **التعليقات**، فهل نستطيع أن نقع في هذا النص على أثر ظاهر، أو حتى خفي، للفلسفة المشرقية بالمعنى المتأوَّل على ابن سينا؟

الواقع أن نص **التعليقات** هو، أكثر من أي نص سينوي سواه، حوار حول المنظومة الأرسطية، ومن داخل المنظومة الأرسطية، ومع «بابوات» المنظومة الأرسطية، إن جاز التعبير. وكما هو متوقع فإن شطراً مهماً من ذلك الحوار كان لا بدّ من أن يدور حول وظيفة العقل الفعّال وطبيعة العقل الهيولاني وآلية فعل التعقل: أبأداة جسمانية أم لا؟ وفي جميع هذه القضايا، المتعلقة بنظرية العقل الأرسطية، لا يسعى ابن سينا إلى الابتعاد عن تفاسير الشراح إلاّ ليزداد قرباً ـ أو هكذا يخيل إليه ـ من مذهب المعلم. بل إن الأمر يتلبس هنا شكل **مفارقة**: فمسعى ابن سينا إلى الاجتهاد الشخصي ـ وتلك هي نقطة كبريائه كما قلنا ـ يبدو في **التعليقات** وكأنه لا يتمخض في محصلة الحساب إلاّ عن مزيد من الانئسار داخل الإشكالية الأرسطية.

وقد نستطيع هنا أن نشير إلى مفارقة ثانية. فبدلاً من تلك الفلسفة المشرقية الموهومة التي لا نقع على أي انعكاس لها في مواقف «المشرقيين» الناطقين في **التعليقات** بلسان ابن سينا، فإن هذا الأخير يصوغ، في معرض سجاله مع المفسرين، فكرة تمثّل نوعاً من قطيعة في مساره الفكري وفي انئساره اللاشعوري للملابسة الأفلاطونية المحدثة. فمعلوم أن مذهب أفلوطين قد قام، في إحدى ركائزه الأساسية، على القول بوحدة العقل والعاقل والمعقول. وهذه الأطروحة هي التي قدمت بدورها الركيزة الأساسية لكل مذاهب وحدة الوجود عند المتصوفة كما عند حكماء الإشراق كما عند التيارات المتغنوصة فعلاً. والحال، أنه في **التعليقات** تحديداً يضع ابن سينا ـ ربما للمرة الأولى ـ **مسافة ما** بينه وبين تلك الأطروحة الأفلوطينية المركزية. فهو يقول: «الذي يقولونه من أن العقل والعاقل والمعقول شيء واحد، يصح في العقل وحده. وفي غيره: العقل شيء، والعاقل شيء، والمعقول شيء، وتصوّر العقل للمعقول شيء»[٢٣٤].

وقد نستطيع هنا أن نسوق مفارقة ثالثة وختامية: فابن سينا، بتوقفه عن القول بوحدة

(٢٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

العقل والعاقل والمعقول، قد نسف الجسر النظري الوحيد الذي كان يمكن أن يصل بين منظومته الفلسفية الفعلية بنواتها الأرسطية وغلافها الأفلاطوني، وبين الطبعة الإشراقية من الفلسفة المشرقية الموهومة المنسوبة إليه. وبالفعل، إن معظم الذين شاركوا على قدم وساق في بناء أسطورة الفلسفة المشرقية، جنحوا إلى تأويلها على أنها فلسفة إشراقية، ومن ثم بادروا إلى الربط بينها وبين حكمة الإشراق كما قال بها السهروردي المقتول. بل إن نصيراً كبيراً لحكمة الإشراق في أوساط المستشرقين، وهو هنري كوربان، أصرّ على أن يعتبر أن أنجب تلاميذ ابن سينا ليس الجوزجاني ولا ابن زيله ولا حتى بهمنيار بن المرزبان، بل شهاب الدين يحيى السهروردي (٥٤٨ ـ ٥٨٧هـ) الذي «أخذ على عاتقه تنفيذ مشروع **الفلسفة المشرقية**»[٢٣٥]. والحال، إن أول من أنكر هذه الوراثة هو السهروردي نفسه. فقد أصرّ على أنه هو ـ وليس أي أحد سواه ـ من أحيا «الحكمة العتيقة التي ما زالت أئمة هند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم»، وذلك «في الكتاب المسمى حكمة الإشراق»، الذي وإن «لم يعرف المبتدئ قدره، يعرف الباحث المستبصر أني ما سُبقت إلى مثله». وقد أصر أيضاً، وربما بقدر أكبر، على إنكار أبوّة ابن سينا للفلسفة المشرقية بقوله إن «الكراريس المتفرقة» التي تركها «الشيخ أبو علي» منسوبة «إلى المشرقيين»، «هي بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة، إلاّ أنه ربما غيّر العبارة أو تصرف في بعض الفروع تصرفاً لا يباين كتبه الأخرى بوناً يعتدّ به، ولا يتقرّر به الأصل المشرقي المقرر في عهد العلماء الخسروانية»[٢٣٦]. والحال، إن ناقد العقل العربي، الذي يعرف تصريح السهروردي هذا، لا يستشهد به إلاّ ليثبت ما ينفيه، وليوظفه بعكس مدلوله، توكيداً لا لمشائية ابن سينا، بل لـ «إشراقيته»، وليجمع ـ لا ليفصل ـ بين «الشيخ الرئيس» و «شيخ الإشراق» في سلسلة واحدة متصلة الحلقات، وليؤكد أخيراً أن «حكمة الإشراق» لا تختلف «جوهرياً بمنهجها ومصدرها عن الفلسفة المشرقية السينوية»، وأنها «ليست سوى نسخة منها مكتوبة بمصطلحات نورانية»[٢٣٧].

---

(٢٣٥) هنري كوربان: **«تاريخ الفلسفة الإسلامية»**، *(Histoire de la Philosophie Islamique)*، منشورات غاليمار، باريس ١٩٨٦، ص ٢٤٦.

(٢٣٦) انظر: **«الكتاب التذكاري»** عن شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، إشراف إبراهيم مذكور، وزارة الثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤، ص ١٥٥.

(٢٣٧) **«نحن والتراث»**، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

وإذ تُلوى عنق الحقيقة على هذا النحو وتوقف الأشياء على رأسها ويُحوَّل شهود النفي إلى شهود إثبات ـ وهذا بعد طول خلط لحابل التاريخ بنابله كما رأينا في فقرة «مشرقيون ومغربيون» ـ فإن المرء لا يملك إلاّ أن يتساءل: لِمَ كل هذا الاستشراس في تلبيس ابن سينا جريمة الفلسفة المشرقية حتى بعد ظهور الفاعل الحقيقي وإقراره، بلسان السهروردي، بأنه غير مسبوق له من قبل أحد، وعلى الأخص من قبل **المشائي** ابن سينا، إلى إحياء حكمة الإشراق العتيقة؟

ليس لهذا التساؤل من جواب معرفي. فالدافع هٰهنا، على ما يبدو، **نفسي محض**. فلم يسبق قط في تاريخ الفكر أن صبّ باحث علمي كراهته على شخصية كان لها عطاؤها المميّز نظير ما يفعل ناقد العقل العربي مع الممثل اللامع لهذا العقل الذي كانه ابن سينا. فضراوته كمدّع عام ضد المجرم الظنين بالفلسفة المشرقية تبطن، خلف واجهة من البرود الابستمولوجي، شحنة هائلة من الانفعالية التي تغلي غلياناً في مرجل اللاشعور. ورغبته الجامحة في إثبات لاعقلانية ابن سينا، ولو عن طريق تلفيق الأدلة، تنمّ هي نفسها عن درجة عالية من التوتر النفسي اللاعقلاني. ومهما بحثنا عن أسباب لهذه الرغبة العصابية في إدانة ابن سينا، فلسنا بمستطيعين أن نهتدي إلاّ إلى سبب واحد يتيم: فابن سينا مجرم بمشرقيته ليس إلاّ. فهو آتٍ ليس من المشرق فحسب، بل من **مشرق المشرق**. وعدا مشرقيته المضاعفة هذه فقد شاء له سوء طالعه أن يسمي أحد كتبه **«الحكمة المشرقية»** نسبة إلى مسقط رأسه في الإقليم الذي كان يسمى في تلك القرون «المشرق». وقد كان ذلك كافياً ليكفّ الكاره الكبير لابن سينا عن أداء دوره كناقد للعقل **العربي** ليصير محض ناقد للعقل **المشرقي**. ولعل كلمة «يصير» ليست هنا في محلها. فالعنوان المعلن لمشروع **«نقد العقل العربي»** لم يكن من البداية إلاّ يافطة يختفي وراءها مشروع غير قابل للتسمية لـ **«نقد العقل المشرقي»**. وسوف نرى، بدءاً من الفصل التالي، أن ما كان موضوعاً للنقد وللتبخيس سيغدو محلاً للتثمين اللامشروط مع الانتقال في التشريح المعرفي للعقل العربي الإسلامي من نصف كرته المشرقي إلى نصف كرته المغربي. فلنختم إذاً، رحلتنا المشرقية ولنبدأ رحلتنا المغربية، ولنرَ كيف ستنقلب الابستمولوجيا الجابرية، مع هذا التحول في الاتجاه، من **ابستمولوجيا هجائية إلى ابستمولوجيا مدحية**.

[٢]

ابن طفيل:
مؤرخ يؤسس الفلسفة في الأندلس

«وهذا [= طريقة أهل النظر] أعدم من الكبريت الأحمر، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه... فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعتا من الخوض فيه».

[ابن طفيل: **حي بن يقظان**]

السمعة الأندلسية لابن سينا

إذا صدقنا ناقد القعل العربي، فإن ابن سينا كان موضع قطيعة أو عصبية سالبة في المغرب.

يقول: «لم تكن سمعة ابن سينا في الأوساط الفلسفية بالمغرب والأندلس على ما يرام: لقد تجاهله ابن باجة بينما تحدّث عن الفارابي وأخذ عنه. أما ابن رشد فلقد كان نقده لابن سينا أشد من نقده للغزالي. وأما في أوساط المتصوفة الإشراقيين فلم يكن حظه أحسن حالاً. فابن سبعين (٦١٤ـ٦٩٩هـ). الذي يقول عن الفارابي إنه «أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير، مات وهو مدرك محقق»، يصف ابن سينا بأنه «مموه مسفسط، كثير الطنطنة، قليل الفائدة، وما له من التواليف لا يصلح لشيء، ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية، ولو أدركها لتضوّع ريحها عليه وهو في العين الحمية، وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون، والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح، وكلامه لا يعوّل عليه، و«الشفاء» أجلّ كتبه، وهو كثير التخبط ومخالف للحكيم»[١].

---

(١) **«نحن والتراث»**، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

موقف ابن سبعين ـ إن أول ما يسترعي الانتباه في هذا النص هو موقف ابن سبعين الذي ينطوي بالفعل على درجة عالية من العداء لابن سينا بالمقابلة مع قدر كبير من التفهم والتقدير للفارابي. ولكن السؤال، كل السؤال: هل ترجع عدوانية ابن سبعين هذه ضد ابن سينا «المشرقي» إلى كونه هو نفسه مغربياً أندلسياً (= حيث «لم تكن سمعة ابن سينا على ما يرام»)؟ إن الشاهد، بصيغته المبتسرة، يوحي بذلك بكل تأكيد. ولكن تحريره من ابتساره يقلب الإشكالية جذرياً ويعيد إيقافها على قدميها بدل رأسها.

لنعد إذاً، إلى الشاهد في مصدره الأصلي وفي سياقه الحقيقي وبنصه التام. فبيت القصيد في الشاهد هو إنكاره أن يكون ابن سينا «أدرك الحكمة المشرقية»، إذ «لو أدركها لتضوّع ريحها عليه». فالشاهد ينطق إذاً، في صالح ابن سينا بقدر ما يبرئه من تهمة اقتراف الجريمة الكبرى بحق العقل والعقلانية التي هي في نظر ناقد العقل العربي «الفلسفة المشرقية». ونفي ابن سبعين هذا، مضافاً إلى نفي السهروردي من قبله، يعزز ما ذهبنا إليه من أسطورية الفلسفة المشرقية. فتماماً كما نفى السهروردي أن يكون ابن سينا سبقه إلى **حكمة الإشراق**، كذلك فإن واحداً من الأغراض الرئيسية لابن سبعين هو أن ينفي سبق ابن سينا له إلى إدراك الحكمة المشرقية. فما يتصدى ابن سبعين لإثباته في كتابه «**بد العارف**»، أنه هو ـ وليس أحد سواه ـ **أول** من يفشي «أسرار الحكمة المشرقية». هكذا يعلن منذ مطلع كتابه: «أما بعد، فقد استخرت الله العظيم على إفشاء الحكمة التي رمزها هرامسة الدهور الأولية، والحقائق التي رامت إفادتها الهداية النبوية»، ليضيف لاحقاً: «هذا النظر الذي نحضك عليه هو من الحكمة المعروفة بالمشرقية، وهو كان المستعمل قبل الأصول والمنطق. وإذا أردت أن تظفر به فلا تلتفت إلى العدد ولا إلى الألفاظ والتسميات ولا إلى الجدل والغلبة والعناد. . . لأن القوم الواصلين إلى هذه المرتبة يرون أن العلم والعالم والمعلوم واحد، والإدراك والمدرِك والمدرَك واحد. . . ولكن لما سألتني عن تحقيق الشيء رأيت أن نلوح لك في الحد ما تنتفع به إذا تدبرته، وهذا الذي تكلمت معك فيه هو على مذهب الحكمة المشرقية»[٢].

هذا المنزع إلى احتكار ريادة «الحكمة المشرقية» هو ما حمل ابن سبعين على

---

(٢) ابن سبعين: «**بد العارف**»، تحقيق جورج كتّورة، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت ١٩٧٨، ص ٢٩ ـ ٣٨.

الطعن الشديد ليس في ابن سينا وحده، بل في **جميع فلاسفة الإسلام** بلا استثناء. يقول في رسالة له: «وأما الفلاسفة بأجمعهم، ورؤساؤهم من المشائين، ورئيس الفلاسفة أرسطو، وأتباعه... من ملة الإسلام مثل الفارابي وابن سينا وابن باجة المذكور في آخر القلائد [= **قلائد العقيان**] والقاضي ابن رشد في بعض أمره، والسهروردي مؤلف «**حكمة الإشراق**»... والغزالي بوجه ما، وابن خطيب الري [= الفخر الرازي] في بعض صنائعه، وجميع الفقهاء، فإنهم لم يصلوا إليه [= علم التحقيق بالوحدة المطلقة للوجود] لقصورهم عنه، ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله»[٣].

هنا يثور سؤال: إذا كان ابن سبعين هجا جميع فلاسفة الإسلام بلا استثناء، فكيف نفسر مديحه للفارابي في شاهد الجابري؟ ليس لذلك من تفسير سوى **ابتسار** الشاهد وإخراجه عن سياقه. فلو أن ناقد العقل العربي رجع إلى الشاهد في مصدره الأصلي ولم يقبسه عن «يد ثانية»[٤]، لكان أدرك أن حظ الفارابي من نقد ابن سبعين اللوذعي لا يقل عن حظ ابن سينا منه. وبالفعل، إن النص في تمامه، لا في ابتساره، يقول (في معرض مناقشة رأي الإسكندر الأفروديسي في العقل الهيولاني وقوله بفنائه خلافاً لرأي أرسطو): «وأما الفارابي فقد اضطرب وخلط وتناقض وتشكك في العقل الهيولاني، وزعم أن ذلك تمويه ومخرقة. ثم شك في النفس الناطقة هل غمرتها الرطوبة أو حدثت بعد، وتنوع اعتقاده في بقاء النفوس بحسب ما ذكر في كتاب «**الأخلاق**» وكتاب «**الملة الفاضلة والسياسة المدنية**». وأكثر تآليفه في المنطق، وعدة كتبه نحو خمسة وسبعين كتاباً، وفيها من الإلهيات تسعة. وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام، وأدراهم بالعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير، ومات وهو مدرك ومحقق، وزال عن جميع ما

---

(٣) ابن سبعين: «**الرسالة الفقيرية**»، نسخة خطية بالخزانة التيمورية، نقلاً عن: أبي الوفا الغنيمي: «**ابن سبعين وحكم الإشراق**»، في «**الكتاب التذكاري**» عن السهروردي، مصدر آنف الذكر، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

(٤) يحيل الجابري قارئه كمرجع لنص ابن سبعين إلى «ماسينيون: مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في البلاد الإسلامية، باريس ١٩٢٩» (**«نحن والتراث»**، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥). والواقع أننا نشتبه كثيراً في أن يكون الجابري قد رجع إلى هذا المصدر فعلاً، لأنه لا يذكر عنوانه بالضبط ولا دار النشر ولا رقم الصفحة، كما تقضي أصول الاستشهاد. ونحن نرجح أنه قبسه من جميل صليبا لأن هذا المؤرخ الرائد للفلسفة العربية كان هو من لفت الانتباه إلى المقابلة الموجبة والسالبة بين الفارابي وابن سينا في ميزان ابن سبعين. انظر: جميل صليبا: «**تاريخ الفلسفة العربية**»، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣، ص ٢١٨.

ذكرته، وظهر عليه الحق بالقول والعمل»[٥].

فالنص يهجو الفارابي **الفيلسوف** ويمدح الفارابي **المتصوف**. وذلك هو مؤدى قوله: «مات وهو مدرك محقق». فالعلم عند ابن سبعين ليس علم الفلسفة، بل **علم التحقيق**. فلا علم إلاّ العلم باللّه. واللّه لا يُعلم إلاّ باللّه، ولا يُعرف إلاّ بالعارف باللّه الذي هو الصوفي المحقق. فهذا هو وحده الذي عنده **علم الحقيقة**. أما الفيلسوف (وكذلك المتكلم والفقيه) فليس له من علم إلاّ **بظل الحقيقة**. وقد تكون البداية، كما في حال الفارابي، **فلسفية**، ولكن النهاية لا يمكن إلاّ أن تكون **صوفية**. والفلاسفة «جهلهم بالأمور الإلهية أبين من براهينهم المنطقية والهندسية». ويبقى «سادة أهل ملة الإسلام هم الصوفية. فإنهم فهموا الشريعة، والتصوف نتيجتها. ولا حقيقة إلاّ عند الصوفية، ولا تقبل لغيرهم»[٦].

وكما إن ابتسار الجابري للشاهد قد أوحى بأن الفارابي «مدرك محقق» في الفلسفة، على عكس ابن سينا «المموه المسفسط»، كذلك فإن الابتسار عينه يوحي بأن ابن سينا ليس «كثير التخبط» إلاّ لأنه «مخالف للحكيم». فالجابري يقطع الشاهد عند هذا القول كيلا يستبين للقارئ أن ابن سبعين كان خصماً لرئيس المشائين، وأنه يمدح، ولا يهجو، ابن سينا على هذه المخالفة. وبالفعل، إن النص غير المبتسر يقول: « . . .و«الشفاء» أجلّ كتبه، وهو كثير التخبط مخالف للحكيم، **وإن كان خلافه له مما يشكر له، فإنه بيّن ما كتمه الحكيم**»[٧].

ويبقى بعد ذلك سؤال: هل ينهض موقف ابن سبعين النقدي من «المشرقي» ابن سينا، دليلاً على «سوء سمعة» هذا الأخير في «الأوساط الفلسفية بالمغرب والأندلس»؟ ولكن ماذا عن موقف ابن سبعين في هذه الحال من الفلاسفة «المغربيين» أنفسهم؟ ثم لو كان موقفه معياراً لطيب السمعة الفلسفية أو سوئها، أفلا يمكننا أن نقول، بطريق المماثلة، إن سمعة فلاسفة المغرب والأندلس لم تكن «على ما يرام» في المغرب

---

(٥) ابن سبعين: «**بد العارف**»، مصدر آنف الذكر، ص ١٤٣ ـ ١٤٤. وانظر كذلك قوله لاحقاً في معرض مناقشته اضطراب الفلاسفة في مبحث بقاء النفس بعد فراقها الجسم: «ومن فلاسفة الإسلام الفارابي، اضطرب فيها وتنوع كلامه واعتقاده فيها في ثلاثة مواطن ورجع بعد ذلك عن ذلك، وزهد، وقال بالحق، ومال بالجملة إلى طريق التصوف» (ص ٣٠٧).

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢٣ و١٥١.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

والأندلس؟ لنصغِ إليه يشنّع على فيلسوفَيْ المغرب؛ ابن باجة وابن رشد، بمثل ما شنّع به على فيلسوف المشرق: «هذا الرجل [= ابن باجة] مفتون بنفسه وله سفسطة كثيرة، مثل الذي ذكر في المادة والصورة وأنه خلّص الخلاف فيها، وكذلك الذي ذكر في صناعة المنطق من أنها تكذب في شيء وتصدق في آخر. وسمع أفلاطون يذكر ذلك في بعض كتبه وظنه أنه على ما تأوله عليه بكلام، فلا هو فهمه ولا هو ستر نفسه وعالج جنونه، وكذلك في المسائل العويصة... التي يزعم أنه خلصها على ما يجب وغلّط وغالط. حتى إن ابن رشد قال إنه بقي على مذهبه مدة من الزمان ولطف اللّه به واهتدى بكلام الحكيم وزال عن ذلك. وهذا الرجل، ابن رشد، مفتون بأرسطو، ومعظّم له، ويكاد أن يقلده في الحسّ والمعقولات الأولى، ولو سمع الحكيم يقول إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به واعتقده. وأكثر تآليفه من كلام أرسطو، إما يلخصها وإما يمشي معها. وهو في نفسه قصير الباع، قليل المعرفة، بليد التصور، غير مدرك. غير أنه إنسان جيد، وقليل الفضول، ومنصف، وعالم بعجزه، ولا يعوّل عليه في اجتهاده، فإنه مقلّد لأرسطو»[٨].

وما دام ابن سبعين يشير هو نفسه إلى «تغليط» ابن باجة لابن رشد ثم «زوال» هذا الأخير عن المذهب الباجي، فلنعد إلى نصوص ابن رشد في نقد فلاسفة الإسلام الذين تقدموه لنتبين حقيقة موقفه من ابن سينا الذي يؤكد ناقد العقل العربي أن «نقده لابن سينا أشد من نقده للغزالي»، مما يقدم دليلاً إضافياً على أن سمعته الفلسفية في المغرب والأندلس «لم تكن على ما يرام».

موقف ابن رشد ـ أما أن ابن رشد نقد ابن سينا، فهذا ما لا يماري فيه أحد. وأما أن نقده له كان أشد حتى من نقده للغزالي في **«تهافت التهافت»** ـ الذي كتبه خصيصاً في الرد على كتابه **«تهافت الفلاسفة»** ـ فتلك بلا ريب مبالغة اقتضتها ضراوة **التعبئة الأيديولوجية** من جانب ناقد العقل العربي ضد الممثل «المزدوج المشرقية» لهذا العقل الذي هو في نظره ابن سينا. والنص التالي لا يدع مجالاً للشك في أن المستهدَف بتلك التعبئة الضدية ليس ابن سينا بما هو كذلك، بشخصه وفكره الخاص، بل ابن سينا الممثل الأبرز للعقل «المشرقي». ففي معرض إعادة التوكيد على أن هجوم ابن رشد على ابن سينا كان، في رده على الغزالي، هو «الأشد والأقوى» يقول: «لقد كان

(٨) المصدر نفسه، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

هدفه [= ابن رشد] من الكتاب أن يبيّن أن الأدلة التي عارض بها الغزالي الفلاسفة، مثلها مثل الأدلة التي حكاها عن ابن سينا، «ليست لاحقة بمراتب البرهان». واضح إذاً، أن ابن رشد يجمع ابن سينا والغزالي وسائر المتكلمين في المشرق في كفة واحدة ويتهمهم جميعاً بأنهم لا يستعملون الطرق البرهانية، وإنما يعتمدون طريقة في الاستدلال لا تبلغ مرتبة اليقين في القضايا الفلسفية. **فلسنجل إذاً، أن ابن رشد ينظر إلى الفكر النظري في المشرق كفكر واحد تجمعه وحدة المنهج**، وأنه يرفض هذا المنهج بقوة لكونه منهجاً غير برهاني، الشيء الذي يعني أن المنهج الذي يصدر عن فيلسوف قرطبة أو يدعو إليه، منهج برهاني يختلف اختلافاً كلياً عن منهج المشرقيين»(٩).

وإزاء نص كهذا، يوحِّد كل فكر المشرق النظري في خندق ويضع في الخندق الذي يقابله فكر فيلسوف قرطبة «المغربي»، فإن السؤال الذي يطرح نفسه حالاً: هل **الإشكالية الابستمولوجية** التي يصدر عنها ابن رشد هي محض **إشكالية جهوية** ـ حتى لا نقول: إقليمية ـ وليس لها من مدار معرفي سوى المواجهة بين مشرق ومغرب، أم هي **إشكالية أصولية** ـ بمعنى العودة إلى أصل أول ـ لإحياء **السُنَّة الأرسطية** ولتطهير **العقيدة القويمة المشائية** من «هرطقات» الشراح اليونانيين والإسلاميين على حد سواء؟

بديهي أنه لا يتسع المجال هنا للخوض في مسألة ما إذا كانت الأرسطية قابلة للتأسيس أصلاً في عقيدة قويمة، وذلك ما دام أرسطو «متعدداً» وليس «واحداً» كما بات يقول الدرس الفلسفي الحديث. كما إنه لا يتسع المجال للخوض في مسألة ما إذا كان ابن رشد نفسه يصدر عن عقيدة قويمة أرسطية، وما إذا كانت تتوافر له الأدوات

(٩) **«نحن والتراث»**، ص ٣٠٨. وحتى لا يختلط علينا ابن رشد الناطق بلسان نفسه بابن رشد الناطق بلسان الجابري، فسنثبت بتمامه نص الشاهد الرشدي الذي يبني عليه ناقد العقل «المشرقي» محاكمته كلها. يقول ابن رشد: «قد تبيّن لك أنه ليس في الأدلة التي حكاها [= الغزالي] عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين، وأنها ليست في مراتب البرهان، ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان» (**«تهافت التهافت»**، ص ٨٦). واضح إذن أن ابن رشد لا يحاكم أدلة المتكلمين والفلاسفة بما هي كذلك، ولا يرمي بها جميعاً في سلة «مشرقية» واحدة، بل يحاكمها ويحكم عليها بعدم بلوغ «مراتب البرهان» بالصورة التي «حكاها» عنهم، بل «أدخلها» عليهم الغزالي. وهذا واضح أيضاً في الجملة البرنامجية الأولى من **«تهافت التهافت»** حيث يقول: «إن الغرض في هذا القول أن نبيّن مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب **«التهافت»** لأبي حامد في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان» (ص ٥٩).

المعرفية والمنهجية والنقدية الضرورية لفصل «الأرثوذكسية» الأرسطية عن ملابستها الأفلوطينية وعن الهرطقات المشائية المتراكبة عليها على مدى ألف وخمسمئة من السنين، الشيء الذي كان يقتضي ـ في جملة ما يقتضي ـ التوافر على نصوص أرسطو بلغتها الأصلية وتمريرها من عنق زجاجة النقد التاريخي لتمييز المنحول منها من غير المنحول، والناسخ منها من المنسوخ، والانفكاك من أسر تأويلات الشراح واجتهادات المترجمين، فضلاً عن القدرة على الانسلاخ النسبي عن العصر وعن المنظومة المرجعية للعقل العربي الإسلامي لقراءة أرسطو بالإحالة إلى عصره وضمن المنظومة المرجعية للحضارة اليونانية في لحظة انقلابها الهلنستي.

وعلى هذا النحو، فإن ابن رشد، بدلاً من أن يعيد بناء الأرثوذكسية الأرسطية، لم يفلح إلاّ في أن يؤسس **عبادة حقيقية** لأرسطو. فهو عنده ليس **أرسطو الإلهي** كما كان يسميه القدماء فحسب، بل هو أيضاً الكائن الذي اصطفته العناية الإلهية مندون سائر البشر ليكون رمزاً مشخّصاً للكمال الأقصى. يقول ابن رشد: «ما أعجب شأن هذا الرجل وما أشد مباينة فطرته للفطر الإنسانية، حتى كأنه الذي أبرزته العناية الإلهية لتوقفنا، معشر الناس، على وجود الكمال الأقصى في النوع الإنساني»[١٠]. ويضيف القول: «فسبحان الذي خصه بالكمال الإنساني، وكان المُدْرَك عنده بسهولة المدرك عند الناس بعد فحص طويل وصعوبة كثيرة، والمدرك عند غيره بسهولة خلاف المدرك عنده، ولذلك كثيراً ما ينشأ للمفسّرين شكوك على أقاويل هذا الرجل، ثم يتبيّن بعد زمان طويل صواب قوله، وتقصير نظر الغير بالإضافة إلى نظره. وبهذه القوة الإلهية التي وجدت فيه كان هو الموجد للحكمة والمتمّم لها، وذلك شيء يقل وجوده في الصنائع، أي صناعة كانت؛ فكيف في هذه الصناعة العظمى!»[١١].

ولا شك في أن إنجاز ابن رشد الكبير يتمثّل في تبنيه مفهوم **البرهان**. وذلك هو المؤدى الظاهر لقولته المشهورة: إنما «الحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[١٢]. ولكن ينبغي هنا أن نحاذر حالاً من أن نفهم أن البرهان عند ابن

---

(١٠) ابن رشد: **«تلخيص كتاب القياس»**، تحقيق محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(١١) ابن رشد: **«تلخيص الآثار العلوية»**، تحقيق وتقديم جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٤، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(١٢) ابن رشد: **«تهافت التهافت»**، ج٢، ص ٦٢٥.

رشد هو إما الصدق الذاتي لنسق منطقي بعينه أو ما توجبه ضرورة العقل المستقل بنفسه. وإنما البرهان عنده ما كان يطابق أقاويل أرسطو. فليس يرقى عنده إلى «مراتب البرهان» إلاّ «قول أرسطاطاليس ومن تبعه من المشائين»[١٣]. ذلك أن أرسطو **أوتي عقلاً الحقيقة التي يؤتاها الأنبياء وحياً**. وبما أن الحق لا يضادّ الحق، بل هو بالتعريف والضرورة معاً واحد، فكل من خالف أرسطو فقد كفّ، بصورة آلية، عن أن يكون في جانب الحق. وهذه القاعدة لا تصدق في الفلسفة وحدها، بل حتى في العلم الطبيعي، مع أن مرتبته من البرهان يفترض بها أن تكون أعلى مما «للأقاويل الفلسفية». وهكذا، فإن ابن رشد لا ينتصر لأرسطو انتصاراً لامشروطاً ضداً على من تقدم عليه وتأخر عنه من الفلاسفة فحسب، بل ينتصر له أيضاً، بالصورة اللامشروطة نفسها، ضداً على من يخالفه في الأقاويل في شتى مجالات العلم الطبيعي كالطب والفلك والتعاليم والمناظر. وعلى هذا النحو، فقد انتصر لمركزية القلب للجسم كما قال بها أرسطو ضداً على مركزية الدماغ كما قال بها جالينوس، مؤكداً أن الدماغ محض آلة للتبريد، بينما «مبدأ فعل كل عضو هو من القلب. والقلب هو الصانع الأول، وسائر الأعضاء كالآلات له». وانتقد ابن رشد التعديلات التي اقترحها بطليموس على النظريات الفلكية السائدة، لا لأن المشاهدات الفلكية لا تؤيدها، ولا لأنها لا تطابق الواقع الكسمولوجي، ولا لأنها أقل جدوى في «إنقاذ الظواهر»، في حركة الأجرام السماوية، بل فقط لأنها تخالف «الصورة الكوزمولوجية الأرسطية» وتشذ عن النظرية الأرسطية التي لا يمكن أن تكون هناك نظرية غيرها «تعكس طبيعة الأجرام السماوية كما هي»[١٤]. بل إنه تصدى بالنقد لابن الهيثم ـ على علو منزلته بين تعاليم الأندلس وطول باعه في علم المناظر بإقرار ابن رشد نفسه ـ لأنه لم يتقيد بحرف الميتافيزيقا الأرسطية، وتجرأ على أن ينتصر لنظرية بطليموس في أفلاك التدوير ضداً على نظرية أرسطو في الحركة الدائرية البسيطة

(١٣) ابن رشد: **«تلخيصات إلى جالينوس»**، تحقيق كونثيثيون باثكيث دي بينتيو، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد ١٩٨٤، ص ٢٢٥.

(١٤) نبيل الشهابي: «النظام الفلكي الرشدي والبيئة الفكرية في دولة الموحدين»، في **«أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي»**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس، الرباط ١٩٧٩، ص ٢٥٥ ـ ٢٧٩. وانظر كذلك: سالم يفوت: «إسهام مفكري المغرب والأندلس في تكوين علم الفلك الحديث»، في مجلة **الثقافة المغربية**، العدد ٧، تموز/يوليو ١٩٩٢، ص ٢٦ ـ ٣٣.

للأجرام السماوية، وقال ما قاله «بغير برهان، ولمحض إرضاء الخيال»[١٥]. وقد وجه إليه أيضاً النقد لأنه أبى أن يتسلم علمه من علم من فوقه، كما تقتضي القاعدة الأرسطية، «ومن جمع بين النظرين فقد أخطأ، كما فعل ابن الهيثم»[١٦].

ومن منظور هذا التعبد لأرسطو والتقيد بحرف مذهبه، كان التصادم مع ابن سينا أمراً طبيعياً، بل محتوماً. فابن سينا فهم الإبداع الفلسفي على أنه الانعتاق، ولو بصورة جزئية، من **ربقة أرسطو**. أما ابن رشد، الذي رفض مفهوم الإبداع واستغنى عنه بمفهوم الاجتهاد الفلسفي، فقد حصر دور المجتهد بإعادة بناء المنظومة الأرسطية وتجديد الدخول في ربقتها بعد تطهيرها من تحريفات المحدثين والمبتدعين. ولئن جعل ابن سينا هدفاً رئيسياً لنقده فما ذلك إلاّ لأن ابن سينا أباح لنفسه، أو صوّر له غروره الشخصي، أن يشق عصا طاعة أرسطو، وألا يكون مجرد شارح للمعلم الأول والأخير. وإن يكن من شيء يرفضه ابن رشد في الفلسفة فهو الاعتراف بـ «شرعية الاختلاف»[١٧]. فالفلسفة قد أدركت ذروتها مع أرسطو، وكل **ما بعد أرسطو** وكل **ما غير أرسطو** لا يمكن إلاّ أن يكونا انحطاطاً وتحريفاً وابتعاداً عن «البرهان». ومن هنا حملته على ما حاوله ابن سينا من تجديد، هو عنده عين التجديف. يقول ابن رشد في نص يشرح فيه مقطعاً غامضاً من **«التحليلات الأولى»** ولم تصلنا سوى ترجمته اللاتينية «بذلك أوضحنا ما كان يقصده أرسطو، وأوجدنا حلاً للشكوك التي ما زالت تُستعمل للاعتراض عليه إلى زماننا هذا. فعلى مثل هذا المنوال ما فتئت تجري الأمور بين ذلك الرجل العظيم وبين من تخامرهم شكوك بصدده؛ أعني أن الزمان كفيل وحده بحل الشكوك التي تثار عليه. إذاً، فليس في الناس من هو أسخف رأياً ولا أبخس علماً ممن يشك في أرسطو، وممن إذا صنف كتاباً صنفه حسب رأيه الشخصي، ولا سيما إذا لم

---

(١٥) ورد هذا النقد في مقدمة ابن رشد لكتابه **«مختصر المجسطي»**، وهو نص مفقود في أصله العربي، ولم تصلنا منه سوى ترجمته العبرية التي قام بها يعقوب أنطولي في نابولي في نحو العام ١٢٣١ ـ ١٢٣٥م. راجع في ذلك كتاب بيير دوهيم الموسوعي: **«نظام العالم»** *(Le Système du Monde)*، الذي خصص فقرة مطولة من ثاني أجزاء كتابه لبيان معارضة ابن رشد، من موقع أورثوذكسي أرسطي، للتقدم العلمي الذي كانت تمثله في حينه فرضية بطليموس وتدخلات ابن الهيثم عليها (م٢، ص ١١٧ ـ ١٣٩).

(١٦) ابن رشد: **«تلخيص الآثار العلوية»**، مصدر آنف الذكر، ص ١٤٤.

(١٧) بالإحالة إلى عنوان كتاب علي أومليل: **في شرعية الاختلاف**، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط ١٩٩١.

يشاطره هذا الرأي متقدم تقدمه. وذلك ما نرى ابن سينا يفعله في مصنفاته كلها. فأشنع ما فعله هذا المُحْدِث نأيه عن نهج أرسطو وسيره في غير طريق الفيلسوف. وذلك ما حدث للفارابي في كتابه في المنطق، ولابن سينا في تصانيفه في الإلهيات والطبيعيات»[18].

والواقع أنه عندما يغدو «نهج أرسطو»، بما هو كذلك، هو «فيصل التفرقة» بين ما هو برهاني وما هو غير برهاني، فإن ابن رشد، في التزامه المطلق بهذا المعيار في محاكمة فلاسفة الإسلام، لا يثبت بذلك لابرهانية الفارابي أو ابن سينا، بقدر ما يثبت أنه هو نفسه يقرأ البرهان الأرسطي بعين بيانية. وبالفعل، إن الآلية الذهنية الأساسية في النظام المعرفي البياني ليست شيئاً آخر في نهاية المطاف سوى التسليم المسبق بالصفة البرهانية لمذهب بعينه أو لقول بعينه دونما حاجة إلى برهان. وعلى حد تعبير الشاطبي، كما سنرى، فإن البيان هو بالتعريف ما برهانه قائم فيه. وبهذا المعنى نقول إن احتكام ابن رشد اللامشروط إلى الأقاويل الأرسطية لتفريق ما هو برهاني عما هو غير برهاني في أقاويل الفلاسفة السابقين أو اللاحقين، يغدو هو نفسه موقفاً بيانياً. والحال، أن أكثر ما يتجلى موقف ابن رشد البياني هذا في نقده لابن سينا (وجزئياً للفارابي). فهو لا يفند أقاويله من داخلها، بل في الأغلب ـ إن لم نقل دوماً ـ يردها إلى أقاويل «إمام القوم» كما يلقّب أرسطو في «تهافت التهافت»[19]. وبالفعل، قد أمكن

---

(18) ابن رشد: «مسائل مختلفة في المنطق» *(Varia Quæsita Circa Logicalia)*، نقلاً عن بيير دورهيم: «نظام العالم» *(Le Systéme du Monde)*، مكتبة هرمان العلمية، باريس ١٩٥٤، المجلد ٤، ص ٣١٢. والجدير بالذكر أن هذا الباحث، الذي درس في مؤلفه الضخم في عشرة مجلدات «تاريخ المذاهب الكسمولوجية من أفلاطون إلى كوبرنيكوس»، ينتهي في دراسته عن «الأفلاطونية المحدثة العربية» التي استغرقت نصف المجلد الرابع من «نظام العالم» (والتي ترجمت إلى العربية تحت عنوان «مصادر الفلسفة العربية» في كتاب مستقل صادر عن بيت الحكمة بتونس عام ١٩٨٩) إلى النتيجة المفارقة التالية، وهي أن ابن رشد، على غلوه في تقديس أرسطو، انتهى، في نظريته في النفس، أفلاطونياً محدثاً، و «بذلك يكون ابن رشد قد خان أعز مبادئه دون أن يريد ذلك» (ص ٥٧٥، وص ٣٣٠ من الترجمة العربية).

(19) لكأنما يحاكي ابن رشد، شعورياً أو لاشعورياً، هنا آلية الرد التي أوصى بها القرآن جماعة المؤمنين: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ (النساء: ٥٨). والواقع أننا لا نستطيع أن نفهم موقف ابن رشد التسليمي، وبالتالي اللابرهاني، من أرسطو ما لم نأخذ بعين الاعتبار أنه كان يعتدّ «كلام الحكيم» وحياً قبل الوحي، أو حتى قرآناً قبل القرآن..

لنا أن نحصي في هذا الكتاب عشرين مرة ونيفاً يحكم فيها ابن رشد على أقوال خصمه الكبير، بأنها «جدلية» و «لابرهانية» لمجرد مخالفتها «كلام الحكيم» ـ أو ما يعتقد بالأحرى أنه كلام الحكيم» ـ ولمجرد مفارقتها «مذاهب الأقدمين» الذين يقوم لهم أرسطو مقام «الإمام». وهذه بعض أمثلة:

ـ «من رام من هذه الجهة إثبات الفاعل، فهو قول مقنع جدلي، لابرهاني، وإن كان يُظن بأبي نصر وابن سينا أنهما سلكا في إثبات أن كل فعل له فاعل هذا المسلك، وهو مسلك لم يسلكه المتقدمون».

ـ «انظر هذا الغلط، ما أكثره على الحكماء! فعليك أن تبيّن قولهم هذا: هل هو برهان أم لا؟ أعني في كتب القدماء، لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنياً»[٢٠].

ـ «هذا كله تخرُّص على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر وغيرهما. ومذهب القوم القديم هو...».

ـ «والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لأنهما أول من قال هذه الخرافات، فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة».

ـ «وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي كلها أمور دخيلة في الفلاسفة، ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي، فضلاً عن الجدلي».

ـ «أما هذه الأقاويل كلها، التي هي أقاويل ابن سينا، ومن قال بمثل قوله، فهي أقاويل غير صادقة، ليست جارية على أصول الفلاسفة».

ـ «هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا، وليس هو مسلكاً لأحد من قدماء الفلاسفة».

---

(٢٠) إن من ثوابت الفكر الرشدي الاعتقاد ـ وهذا موقف يصادق عليه الجابري كما سنرى ـ بأن القطع، بخلاف الظن، هو علامة البرهان. وهذه النزعة القطعية الدوغمائية لا يمكن فهمها بدورها ما لم نأخذ بالحسبان أن الحقيقة، بله «العلوم»، عند ابن رشد «أزلية وغير كائنة ولا فاسدة» («تهافت التهافت»، ص ٨٥٥)، ومن ثم فإنها عندما تؤخذ عقلاً أو وحياً فإنما تؤخذ مرة واحدة ونهائية، بدون تطوّر وتراكم في التاريخ، بل في تردٍّ وتحريف طرداً مع الابتعاد عن زمن تجليها الأول عند الفيلسوف عقلاً كما عند الأنبياء وحياً.

ـ «هذه الطريقة لم يسلكها القدماء، وإنما أول من سلكها فيما وصلنا ابن سينا»[21].

واضح إذاً، أن ابن رشد يطبق هنا على ابن سينا ـ بعد الإزاحة من المجال الديني إلى المجال الفلسفي ـ مفهوم البدعة: **الإحداث على غير مثال سبق**. فابن رشد، إذ يقيِّد الممارسة الفلسفية بمثال سبق، يرفع لها سقفاً ـ هو الأعلى بحكم تجسُّده في المنظومة الأرسطية ـ ويضع لها في الوقت نفسه **حداً** لا تستطيع مجاوزته. وبحكم التكوين الفقهي لابن رشد، فقد نستطيع هنا أن نقول إنه يحول الممارسة الفلسفية إلى **ممارسة فقهية**: فللفيلسوف، كالفقيه، أن يفرِّع لا أن يُؤصِّل؛ وللعقل الفلسفي أن يتدخل، ولكن على منوال العقل الفقهي، أي لا كعقل مشرِّع، بل كعقل مشرَّع له. وإذا شئنا أن نستعير مصطلحاً هذه المرة من خارج نطاق الحضارة العربية الإسلامية، فإننا نستطيع، بالإحالة إلى الحضارة اللاتينية المسيحية، أن نحدّ العقل الرشدي بأنه **عقل سكولائي**. فهو عقل **يرجع دائماً إلى مقدماته، ولكنه لا يرجع أبداً عن مقدماته**. وقد يتفق له أن يراجع مقدماته، ولكن لا لينعتق منها، بل ليزداد تقيداً بها، وليبدِّع اجتهادات الناشزين عنها. فالعقل السكولائي عقل دائر على نفسه، يضع مستقبله في ماضيه، وينكر مبدئَيْ **التراكم الكمي والانقطاع الكيفي** على حد سواء. وحتى عندما ينتفض هذا العقل على نفسه، فإن سقف انتفاضته **لوثري**، لا **فولتيري**. فانتفاضة ابن رشد الأرسطية تقبل الوصف بأنها إحيائية، أو تطهيرية، أو تصحيحية. ولكنها لا تمثّل بحال من الأحوال، خلافاً لمدَّعى ناقد العقل العربي، **قطيعة معرفية**. فابن رشد قد عاد بالفلسفة العربية الإسلامية إلى **درجة الصفر** المشائية، ولكنه لم يضع المشائية نفسها في درجة الصفر. ولئن «قطع» مع ابن سينا، فلكي يعود إلى أرسطو، لا ليعود عنه. فالرشدية **نشيد ختام** ـ رائع بكل تأكيد ـ لفلسفة العصر الوسيط، الإسلامي والمسيحي على حد سواء، ولكنها ليست **نشيد افتتاح** لفلسفة الحداثة.

ومع ذلك، فإن ناقد العقل العربي يصرّ على تصعيد «قطع» ابن رشد مع ابن سينا لا إلى مستوى «قطيعة معرفية» فحسب، بل كذلك إلى مستوى **قطيعة مشرقية/مغربية معممة**. وفي ذلك يقول: «إن الاتصال الظاهري بين المدرستين [= المدرسة الفلسفية في المشرق والمدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس][22]، بوصفهما تنتميان إلى ما

(21) **«تهافت التهافت»**، ص ١٢٦، ٣٠٥، ٣١٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤١١، ٤٦٣، ٦٣٧.

(22) لن ندخل هنا في نقاش حول التسمية. ولكن حسبنا أن نشير إلى أنه إن يكن ثمة وجود =

اصطلح على تسميته «الفلسفةَ الإسلامية» أو «الفلسفة في الإسلام»، لا ينبغي أن يخفي عنا انفصالاً أعمق بينهما. . . فنحن نعتقد أنه كان هناك «روحان» و «نظامان فكريان» في تراثنا الثقافي: **الروح السينوية والروح الرشدية، وبكيفية أعم: الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب**، وإنه داخل الاتصال الظاهري بينهما كان **هناك انفصال نرفعه إلى درجة القطيعة الابستمولوجية بين الاثنين**»(٢٣).

إن لهذا النص خطورته الخاصة لأنه يكشف عن الغائية المركزية التي توجه كل مشروع الجابري في نقد العقل العربي: **التوظيف الأيديولوجي للابستمولوجيا لتحطيم وحدة النظام المعرفي لهذا العقل**. وبما أن الغاية تبرر الواسطة كما يُقال، فإن الجابري يستسهل رفع خصومة ابن رشد مع ابن سينا حول تأويل المنظومة الأرسطية إلى مستوى القطيعة المعرفية، ويستسهل بعد ذلك رفع المستوى التمثيلي لطرفَيْ هذه الخصومة لتصعيد القطيعة المعرفية الشخصية المزعومة بينهما إلى قطيعة معممة، على مستوى بنية الفكر النظري، بين المشرق ككل والمغرب ككل، «روحاً» و «نظاماً» و «عقلاً».

ولكن بصرف النظر عن تضخيم الصفة التمثيلية لكل من ابن سينا وابن رشد، وبغض النظر عن المرادفة اللامشروعة بأي وجه من الوجوه بين الروح السينوية والروح «المشرقية»، كما بين الروح الرشدية والروح «المغربية» عموماً، فإن السؤال الرئيسي الذي يطرح نفسه هو: هل تدخل ابن رشد نفسه في الخصومة مع ابن سينا بوصفه **مغربياً وممثلاً للمدرسة المغربية**، أم فقط بوصفه أرسطياً ومحامياً عن العقيدة القويمة المشائية كما رأينا؟ ثم هل اقتصر تدخله على مواجهة «المشرقيين» من أمثال ابن سينا والفارابي أم اضطره أيضاً إلى مواجهة «مغربيين»، وفي عدادهم ابن الهيثم كما رأينا، وآخرون كما سنرى تواً؟

= لمدرسة فلسفية زاهرة في الأندلس، فلم يكن ثمة وجود تاريخي لأي مدرسة فلسفية في المغرب بحصر المعنى.

(٢٣) «**نحن والتراث**»، ص ٣٠٥. والتسويد من الجابري الذي لا يكتفي بالمناسبة برفع ذلك الانفصال المزعوم إلى «درجة القطيعة الابستمولوجية»، بل يرفعه في نص تالٍ إلى درجة **القطيعة الثقافية** بإطلاق، فيؤكد بالحرف الواحد: «نحن هنا إذاً أمام حركة فكرية جذرية تتناول مختلف فروع المعرفة، حركة كان هدفها **تأسيس ثقافة أصيلة، مستقلة عن كل ثقافة أهل المشرق**» (نفسه، ص ٣٣٧. والتسويد منا هذه المرة).

أعصبية مغربية أم عصبية جابرية؟

إن كل فرضية الجابري عن المواجهة المعممة بين «المدرسة المشرقية الإشراقية والمدرسة المغربية البرهانية» لا تقوم لها استقامة منطقية إلاّ بناء على مقدمتين، كلتاهما غير مسلمة:

أولاهما، أن «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس مدرسة واحدة بدأت مع ابن باجة وبلغت أوجها مع ابن رشد»[٢٤].

وثانيتهما، أن هذه المدرسة واحدة فعلاً، أي متضامنة في ما بينها، غير متناقضة، ولا حتى متخالفة.

وبالفعل، إن فرضية العمل غير المجهور بها لناقد العقل العربي، هي وجود نوع من «تضامن» أو «تفاهم ضمني» ـ يرفعه الجابري إلى مستوى «العصبية» ـ بين أعضاء المدرسة المغربية المفترضة: فعنده، ليس «لمغربي» أن يخالف «مغربياً»، وليس «لمغربي» أن ينقد «مغربياً»، ما داموا جميعهم، بالضرورة، من «أهل البرهان».

ونحن نعلم أن ما نقوله خطير، ولكنّ لنا عليه دليلاً ثميناً ونادراً.

ودفعاً لكل التباس، ينبغي أن نوضح حالاً أن هذه العصبية المغربية هي محض **عصبية جابرية**، وأنها لم تكن ركيزة شعورية، أو حتى لاشعورية، للتفكير ولمحاكمة الأشياء والأشخاص لدى أي من أعضاء المدرسة المغربية المفترضة، بدءاً بابن باجة وانتهاء بابن رشد. فهي مسقطة عليهم إسقاطاً من خارج عصرهم، وانعكاساً لهموم وتحيّزات أيديولوجية ما كان يعرفها عصرهم. وهي ما كانت تدخل في إحداثيات إطارهم المرجعي، ولا تمثّل مطلباً أيديولوجياً، أو ابستمولوجياً، للعقل العربي الإسلامي الذي كانوا يصدرون عنه جميعاً مهما اختلفت حساسياتهم وتمايزت أقاليمهم.

ولنأتِ الآن إلى دليلنا:

ففي «ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي»، التي انعقدت عام ١٩٧٨ في كلية الآداب بالرباط بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاته، أشار الباحث المغربي علي أومليل في مداخلته إلى الانتقادات التي وجّهها ابن رشد إلى فلاسفة مشارقة ومغاربة لما

---

(٢٤) «نحن والتراث»، ص ٢٦٢.

ارتآه من انحرافهم عن الدستور الأرسطي. فانبرى الجابري يحتج عليه قائلاً بالحرف الواحد: «يقول الأستاذ أومليل إن ابن رشد انتقد الفلاسفة كلهم مغاربة ومشارقة، ومعنى ذلك أنه انتقد ابن باجة وابن طفيل إلى جانب الفارابي وابن سينا. **وهذه دعوى خطيرة**. أرجو من الأستاذ أومليل أن يأتي بكلمة واحدة ينتقد فيها ابن رشد ابن باجة، أو ابن طفيل، **لأنني لم أعثر على شيء من هذا في جميع كتبه**»[٢٥].

وليس يصعب علينا أن ندرك ما وجه **الخطورة** عند الجابري في احتمال أن يكون ابن رشد انتقد المغاربة كما انتقد المشارقة. فما ذلك لأنه ليس لمغربي أن ينتقد مغربياً فحسب، بل كذلك لأنه لو صح أن ابن رشد انتقد ابن باجة وابن طفيل كما انتقد الفارابي وابن سينا، فهذا معناه أن ابن باجة وابن طفيل ليسا «أرسطيين»، ولا بالتالي «برهانيين»، مع أنهما، بحكم كونهما «مغربيين»، ليس لهما إلاّ أن يكونا «أرسطيين» و «برهانيين» بالفطرة أو بالقدر الجغرافي. أضف إلى ذلك، أنه لو ثبت انتقاد ابن رشد لابن باجة أو لابن طفيل، أو كليهما معاً، لانهارت من أساسها فرضيته عن أن «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس مدرسة واحدة» متضافرة وغير متخالفة. ومن هنا تحديه المتدخِّل المغربي أن «يأتي بكلمة واحدة ينتقد فيها ابنُ رشد ابن باجة أو ابن طفيل».

نقد ابن رشد لابن باجة ـ تبقى هناك شهادة الجابري الجازمة بأنه لم يعثر «على شيء من هذا في جميع كتبه». وهذه شهادة إن دلت على شيء فعلى أنه لم يقرأ ابن رشد، أو على الأقل لم يقرأ **جميع** كتبه، ولا على وجه التحديد منها كتبه «البرهانية»[٢٦].

فلو قرأها **جميعها** لوقع على ما لا يقل عن عشرين شاهداً يوجه فيها ابن رشد نقداً مباشراً إلى ابن باجة ويغلِّطه.

ولكن قبل أن نسوق هذه الشواهد، فلا بد من وقفة عن طبيعة علاقة ابن رشد بابن باجة.

(٢٥) انظر مداخلة علي أومليل تحت عنوان «التأويل والتوازن» وتعليق محمد عابد الجابري في «أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي»، مصدر آنف الذكر، ص ٢٢٥ ـ ٢٣٥ بالنسبة إلى أومليل، وص ٢٤٨ ـ ٢٥١ بالنسبة إلى الجابري.

(٢٦) نميّز هنا كتب ابن رشد البرهانية عن كتبه «الكلامية»، وهذه هي حصراً **«فصل المقال»** و **«مناهج الأدلة»** و **«تهافت التهافت»**.

فالشارح الأول يدين بكل تأكيد لابن باجة بقدر غير قليل من تكوينه الفلسفي. ولكن كما أوضح المختص المغربي المميّز بالدراسات الرشدية ـ والراحل قبل الأوان ـ جمال الدين العلوي، فإن مسار ابن رشد الفكري قد مرّ بطورين. ففي طور تكويني أول «كان ابن رشد ما يزال يقرأ أرسطو بعيون الآخرين، أو يتأول كلام أرسطو على ضوء تأويلات الآخرين؛ ويأتي في مقدمتهم الإسكندر وثامسطيوس من الشراح القدماء، والفارابي وابن باجة من فلاسفة الإسلام»(٢٧). وفي طور ثانٍ، هو طور النضج انقلب ابن رشد ـ من خلال ما وصفناه بأنه حركة تصحيحية ـ على ابن باجة «يقطع» معه ويقطع «مع نفسه» بقدر ما كان في طوره الأول «باجياً أو يكاد أن يكون كذلك»(٢٨).

والآن لنعرض عينات من انتقادات ابن رشد المباشرة لابن باجة مع تسميته باسمه:

ـ «وهو أمر بيّناه في غير ما موضع وبيّنا أن السعادة القصوى، وهو النظر إلى العقل المفارق، هو بقوة تحدث في العقل النظري عند كماله شبيهة بالقوة التي تحدث عند النظر إلى الألوان، لا بقوة من نوع القوى الفكرية التي تنال بروية وفكرة، لأنه بيّن أنه ليس في العقل منا في أول الأمل إلاّ هو بالقوة، فإنه ليس الأمر كما ظنّ أبو بكر بن الصائغ أن ذلك شيء ينال بفكرة»(٢٩).

ـ «وهذا شيء قد بيّنه أرسطو في الخامسة من هذا الكتاب، حين بيّن أنه ليس يجب أن يكون حدوث الحركة بحركة ولا حدوث الكون بكون، لأنه لو كان ذلك كذلك، لم يوجد الكائن الأخير. وأفلاطون ومن تبعه من المتكلمين من أهل ملتنا وملّة النصارى وكل من قال بحدوث العالم، إنما توهموا فيها بالعرض أنه بالذات، فمنعوا أن توجد هٰهنا حركة قبل حركة إلى غير نهاية، فقالو بوجود حركة أولى في الزمان. فلزمهم أن يكون قبلها حركة، فراموا أن يجدوا انفصالاً عن هذا الشك فلم يجدوه. وأكثر من أوجب الشك على أرسطو مَنْ قال إن قصده في هذا الموضع إنما هو أن يبيّن أن قبل كل حركة حركة، وإنما أتى بحد الحركة لمكان هذا، **كما توهم أبو نصر في**

---

(٢٧) جمال الدين العلوي: **«المتن الرشدي»**، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٨٦، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

(٢٨) جمال الدين العلوي: **«الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد»**، في **«مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، العدد الثامن ١٩٨٦، ص ٣٤.

(٢٩) ابن رشد: **«تفسير ما بعد الطبيعة»**، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت ١٩٦٧، ٢٩، ص ١٢٣٠.

كتابه في الموجودات المتغيرة وغيره ممن أتى بعده كابن سينا وأبي بكر بن الصائغ»[٣٠].

ـ «إن هذا التماثل بين الاستعدادين [= الاستعداد الذي هو في القوة الخيالية والاستعداد الذي في العقل الهيولاني] جعل ابن باجة يعتقد أن الاستعداد الموجود في المعاني الخيالية هو وحده الذي يجعل شيئاً ما معقولاً، في حين أنهما يختلفان بينهما كاختلاف الأرض عن السماء»[٣١].

ـ «فهكذا ينبغي أن يفهم الأمر عن أرسطو في هذه الأشياء، لا أنه قصّر في ذلك وترك شيئاً يجب ذكره في هذا العلم [= التعاليم] ولا في غيره. . . فبهذه القوة الإلهية التي وجدت فيه كان هو الموجد للحكمة والمتمم لها. . . وإنما قلنا إنه الموجد والمتمم لأن ما سلف لغيره في هذه الأشياء ليست تستأهل أن تُجعل شكوكاً على هذه الأشياء فضلاً عن أن تكون مبادئ. وإذ قد تبيّن هذا فليس في أقاويل أرسطو شيء يحتاج إلى تتميم كما زعم أبو بكر بن الصائغ»[٣٢].

ـ «وإذا قد تبيّن من أمر هذا الفلك أنه واحد، فكيف يقول ابن سينا إنه ليس في العلم الطبيعي مقدمات يتوقف منها على أن الكواكب الثابتة في فلك واحد. غير أنه قال إن الأذهب في الأمر الطبيعي أن يكون في فلك واحد. فما معنى هذا «الأذهب» ـ ليت

---

(٣٠) كتاب **«السماع الطبيعي»**، تحقيق جوزيف بويج، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد ١٩٨٣، ص ١٣٤. ولنلاحظ بالمناسبة أنه لو كان لنا أن نتكلم كما يتكلم الجابري نفسه لقلنا إن من يضعهم ابن رشد «في كفة واحدة» ليسوا فلاسفة المشرق ومتكلميه وحدهم، بل وكذلك عميد «المدرسة المغربية البرهانية» ورائدها الأول أبو بكر بن الصائغ [= ابن باجة] الذي يقول عنه ناقد العقل العربي في مقاله عن «ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس» إنه **[= ابن باجة] كان الإطار المرجعي ـ ربما الوحيد ـ الذي اعتمده ابن رشد في قراءته لأرسطو قراءة مطابقة» («نحن والتراث»**، ص ٢٦٢، والتسويد من الجابري).

(٣١) ابن رشد: **كتاب النفس**، ص ٤٠٦. نقلاً عن محمد المصباحي: **«إشكالية العقل لدى ابن رشد»**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص ٥٣. وبالمناسبة، إن هذا الباحث المغربي المختص بالدراسات الرشدية يؤكد هو الآخر على وجود قطيعة رشدية مع الباجوية، وأن حصيلة هذه القطيعة كانت «شرحه الكبير لكتاب النفس الذي يمثّل تتويجاً لتطور نظريته السيكولوجية» بالتراجع عن «أطروحة ابن باجة» ونقدها (المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٢).

(٣٢) ابن رشد: **«تلخيص الآثار العلوية»**، مصدر آنف الذكر، ص ١٤٥ ـ ١٤٦. ولنلاحظ أن ما يأخذه ابن رشد على ابن باجة في هذا النص أنه ليس مثله أرسطياً لامشروطاً، وأنه لم يسلّم مثله بالتمامية الإلهية للمعلم الأول والأخير.

شعري! وقد نجد أبا بكر الصائغ قد ساعده على ذلك في بعض التعاليق إليه، ومكانه من العلم مكانه»[٣٣].

ـ «قلت هذا الذي ذكرته في العقل الهيولاني هو شيء كان ظهر لي قبل. ولما تعقبت الفحص من أقاويل أرسطو ظهر لي أن العقل الهيولاني ليس يمكن أن يكون الجوهر القابل للقوة التي هي شيء بالفعل أصلاً. . . وإنما هو أول من قاله أبو بكر بن الصايغ فغلطنا. وهذا كله قد بيّنته في شرحي لكتاب أرسطو «في النفس». فمن أحب أن يقف على حقيقة رأيي في هذه المسألة، فعليه بذلك الكتاب»[٣٤].

ـ «لكن ما غلّط هذا الرجل [ابن باجة] وغلّطنا نحن أيضاً في أول أمرنا هو أن المحدثين يدعون جانباً كتب أرسطو ويفحصون كتب الشرّاح، ولا سيما ما يتعلق منها بشرح كتاب «النفس»، لأنهم يعتقدون أن هذا الكتاب يتعذر فهمه»[٣٥].

شهادة ابن الإمام ـ بدون أن نكون استوفينا جميع النصوص الرشدية في نقد ابن باجة ـ وهو النقد الذي يؤكد الجابري أنه لم يقع له على أثر في **جميع** كتب ابن رشد ـ فإننا سنلاحظ أن ابن رشد ليس وحده من انفرد بانتقاد «المشروع الباجي». فثمة عضو بارز آخر في «المدرسة الفلسفية المغربية»، وهو ابن طفيل، قد أجرى لهذا المشروع محاكمة نقدية لا تخلو من قسوة. ولكن بما أن ذلك سيكون موضوعاً للبحث في الفقرة التالية، فلن نعرض له هٰهنا، مكتفين بالتنويه بأن موقف ابن طفيل النقدي من ابن باجة ينهض قرينة إضافية ـ بعد موقف ابن رشد نفسه ـ على أن المدرسة الفلسفية في المغرب ـ مثلها تماماً مثل المدرسة الفلسفية في المشرق ـ **ليست مدرسة وحدة في التفكير، بل مدرسة اختلاف في التفكير**، فضلاً عن أن روابطها «الخارجية» بالمدرسة

---

(٣٣) ابن رشد: **«شرح السماء والعالم»**، ص ٥٤. نقلاً عن حسن حنفي: **دراسات إسلامية**، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، ص ٢٠٢. وإشارة ابن رشد هنا إلى وجود نوع من «تفاهم ضمني» بين ابن سينا وابن باجة ينهض قرينة على أن ابن سينا لم يكن غائباً تمام الغياب عن الحقل المعرفي لابن باجة كما يدعي ناقد العقل العربي.

(٣٤) ابن رشد: **«تلخيص كتاب النفس»**، تحقيق سالبادور غومش نوغاليس، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد ١٩٨٥، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٣٥) ابن رشد: **«العقل والفكر»**، ترجمة ألان دي ليبيرا، مصدر آنف الذكر، ص ١٣٩. ويختم ابن رشد هذا النص بالقول: «والخطأ في ذلك كله خطأ ابن سينا الذي لم يحاك أرسطو إلا في جدله، ولكنه ضل في الباقي كله، ولا سيما في **ما بعد الطبيعة**، إذ شاء أن يأتي بكل شيء من عنده».

المشرقية قد تكون أقوى وأوثق من الروابط «الداخلية» في ما بين أعضائها. وبما أن الأمر يتعلق أولاً وأخيراً بحضور السينوية في المغرب، فإننا نزعم أن قوة هذا الحضور ـ وليس سالبيته المطلقة كما يؤكد ناقد العقل العربي ـ هي وحدها ما يمكن أن تفسر «قطيعة» ابن رشد لا مع سينوية «الخارج» فحسب، بل مع سينوية «الداخل» أيضاً. فسينوية ابن باجة المكتومة أو المتنكرة تحت قناع فارابيّ، وسينوية ابن طفيل المجهور بها ـ كما سنرى ـ هما وحدهما اللتان يمكن أن تفسرا ضراوة ابن رشد في نقد ابن سينا (ومعه الفارابي) وفي بيان انحرافه عن دستور أرسطو. وبعبارة أخرى، ليس «سوء سمعة» ابن سينا في المغرب والأندلس، بل حسن هذه السمعة هو ما يقدم المفتاح للغز الثورة الرشدية المضادة للسينوية. وقبل أن نأتي في الفقرة التالية إلى **شاهد الإثبات** الذي يمثّله من وجهة النظر هذه ابن طفيل، فلتكن لنا وقفة أخيرة مع **شاهد النفي** الذي يُفترض ـ بحسب دعوى الجابري ـ أنه يتمثّل بابن باجة. وبالفعل، لقد وجدنا ناقد العقل العربي يدلل على سوء السمعة المغربية لابن سينا بكون ابن باجة «قد تجاهله بينما تحدث عن الفارابي وأخذ عنه». وعدا التوكيد على أن «ابن سينا مسكوت عنه تماماً» في الخطاب الفلسفي الباجي، فإن الجابري يستشهد بقولة لابن الإمام، صاحب ابن باجة وتلميذه، يبرز فيها «تفوق ابن باجة في الرياضيات والفلك والطبيعيات» وينوه بـ «إدراكه في العلم الإلهي وفي ما قبله من العلوم الموطئة له»، ويعقد له عن طريق المقارنة لواء التفوق على ابن سينا وغيره من فلاسفة المشرق بقوله «وشبه أنه لم يكن بعد أبي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم؛ فإنه إذا قرنت أقاويله فيها بأقاويل ابن سينا والغزالي، وهما اللذان فُتح عليهما بعد أبي نصر في المشرق في فهم تلك العلوم، ودوّنا فيها، بأن لك الرجحان في أقاويله وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو»[٣٦].

وبما أن استدلال الجابري يستمد قوته هنا من قوة الشاهد بحد ذاته، فلندقق إذاً بهذا الشاهد.

فهو بحرفه شاهد صحيح، إذا عنينا بالصحة هنا مطابقة كل عبارة فيه لنظيرتها في النص الأصلي. ولكن هذه المطابقة إن كانت تصدق على كل عبارةٍ عبارةٍ، لا تصدق على الشاهد في جملته. فالشاهد، كما يورده الجابري مجتزأ ومقطّع الأوصال ومعاد

(٣٦) **«نحن والتراث»**، ص ٢٥٢.

تلصيقه بحيث ينطق بغير منطوقه. فلنعد إذاً تثبيت الشاهد بتمامه، ولا سيما أن فائدته تتجاوز فحص استدلال الجابري بما تسلطه من ضوء على الشروط التاريخية لتشكّل الخطاب الفلسفي في الأندلس:

«قال الشيخ الوزير أبو الحسن العالم الكامل الفاضل عليّ بن عبد العزيز بن الإمام في صدر المجموع المحتوي على الأقاويل الموجودة من أقاويل الشيخ الوزير الكامل الفاضل أبي بكر محمد بن باجة الأندلسي رحمه اللّه:

«هذا مجموع ما قيّد من أقاويل أبي بكر في العلوم الفلسفية. وكان في ثقابة الذهن ولطف الغوص على تلك المعاني الجليلة الشريفة الدقيقة أعجوبة دهره ونادرة الفلك في زمانه. فإن هذه الكتب الفلسفية كانت متداولة ببلاد الأندلس في زمان الحكم مستجلبها ومستجلب غرائب ما صنّف بالمشرق ونقل من كتب الأوائل وغيرها، نضّر اللّه وجهه، وتردّد النظر فيها، فما انتهج لناظر قبله سبيل وما تقيَّد عنهم منها إلاّ ضلالات وتبديل، كما تقيّد عن ابن حزم الأشبيلي، وكان من أجلّ نظّار زمنه. وأكثرهم لم يقدم على إثبات شيء من خواطره، وكان أحسن منه نظراً وأثقب لنفسه تمييزاً. وإنما انتهجت سبل النظر في هذه العلوم بهذا الحبر وبملك بن وهيب الإشبيلي، فإنهما كانا متعاصرين، غير أن ملكاً لم يتقيّد عنه إلاّ قليل في أوائل الصناعة الذهنية، ثم أضرب الرجل عن النظر ظاهراً في هذه العلوم وعن التكلم فيها، لما لحقه من المطالبات في دمه بسببها، ولقصده الغلبة في جميع محاوراته في فنون المعارف. وأقبل على العلوم الشرعية فرأس فيها أو زاحم ذلك. لكنه لم يكن يلوح على أقواله ضياء هذه المعارف ولا قيّد منها شيئاً يفي بعد موته.

«وأما أبو بكر، رحمه اللّه، فنهضت به فطرته الفائقة ولم يدع النظر والتنتيج والتقييد لكل ما ارتسمت حقيقته في نفسه على أطوار أحواله وكيفما تصرّف به زمنه، وأثبت في الصناعة الذهنية وفي أجزاء العلم الطبيعي ما يدلّ على حصول هاتين الصناعتين في نفسه صورة ينطق عنها ويفصل ويركب منها فعل المستولي على أمرها. وله تعاليق في الهندسة وعلم الهيئة تدل على بروعه في ذلك الفن. وأما العلم الإلهي فلم يوجد في تعاليقه شيء مخصوص به اختصاصاً تاماً، إلاّ نزعات تُستقرأ من قوله في «رسالة الوداع» و «اتصال الإنسان بالعقل الفعّال» وإشارات مبدّدة في أثناء أقاويله، لكنها في غاية القوّة والدلالة على براعته في ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاها، وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له. ومن المستحيل أن يبرع في التوطئات وتتفصل له

أنواع الوجود على كمالها، ويكون مقصّراً في العلم الذي هو الغاية وإليه كان التشوّق السابق بالطبع لكلّ ذي فطرة بارعة وذي موهبة إلهية ترقيه عن أهل عصره وتخرجه من الظلمات إلى النور، كما كان رحمه اللّه. وقد صدّرنا هذا المجموع بقول له في الغاية الإنسانية على نهاية من الوجازة تعرب عمّا أشرنا إليه من إدراكه في العلم الإلهي وفي ما قبله من العلوم الموطّئة له. وعسى أنه قد علق فيه ما لن نعثر عليه. ويشبه أنه لم يكن بعد أبي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلّم عليها من تلك العلوم، فإنه إذا قرنت أقاويله فيها بأقاويل ابن سينا والغزالي، وهما اللذان فُتح عليهما بعد أبي نصر في المشرق في فهم تلك العلوم ودوّنا فيها، بان لك الرجحان في أقاويله وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو. والثلاثة أئمة من دون ريب وآتون ما جاء به من قبلهم من بارع الحكمة عن تفنن تمتاز به أقاويلهم ويتواردون فيها مع السلف الكريم»[٣٧].

ولا يعسر علينا أن ندرك لِمَ امتنع ناقد العقل العربي عن إيراد نص ابن الإمام بتمامه وبترتيبه: فلو فعل لكان النص، بمحاوره الأربعة، نطق بعكس ما أنطقه به.

١ً ـ في المحور الأول يُرجع النص بداية التفكير الفلسفي في الأندلس إلى عهد الحكم الثاني المستنصر (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ) بما استجلبه مما «صُنِّف بالمشرق» من «الكتب الفلسفية» ومما نُقل فيه من «كتب الأوائل وغيرها». فبدلاً إذاً من قطيعة مزعومة، فإن النص يؤكد على **الاستمرارية** الفلسفية، والمعرفية بصورة أعم، مع المشرق؛ فالعلوم الفلسفية لم تنبت إذاً في المغرب كما الفطر، ولا تخلقت من عدم. بل كانت ولادتها فيه بالتلاقح مع ما استجلب منها من المشرق[٣٨].

---

(٣٧) أورد نص ابن الإمام ابن أبي أصيبعة في **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، مصدر آنف الذكر، ص ٥١٥ ـ ٥١٦. وأورده أيضاً، مع تعديل طفيف، ماجد فخري كملحق لما حققه من **«رسائل ابن باجة الإلهية»**، دار النهار، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩١، ص ١٧٥ ـ ١٧٧. والجابري يحيل إلى ماجد فخري ولا يحيل إلى ابن أبي أصيبعة.

(٣٨) والواقع أن ما استجلب منها هائل. فقد ذكر بالنثيا في **«تاريخ الفكر الأندلسي»**، نقلاً عن دوزي وعن مؤرخين أندلسيين قدامى، أن أحداً من أمراء الأندلس وخلفائها لم يطلب الكتب بمثل الهمة التي طلبها بها الحكم الثاني. «فقد كان له في القاهرة وبغداد ودمشق والإسكندرية عمال مكلفون باستنساخ كل الكتب القيمة، قديمة كانت أو حديثة، وكان قصره حافلاً بالكتب وأهلها، حتى بدا وكأنه مصنع لا يرى فيه إلاّ نساخون ومجلدون ومزخرفون. . . وقد قدر بعض المؤرخين عدد مجلدات مكتبته بما يربو على أربعمائة ألف كتاب» (أنخل بالنثيا: **«تاريخ الفكر الأندلسي»**، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٥، ص ١١٠.

٢ً ـ وفي المحور الثاني يصدر النص حكم قيمة سالب على «شغل» ابن حزم الأندلسي، لأنه، على كونه «من أجلّ نظّار زمنه»، لم يبرأ في ما تقيّد عنه من «الضلالات» التي وقع فيها من سبقه إلى الخوض في الصناعة الذهنية الفتية في الأندلس. وقد كان خيراً له لو امتنع عن «إثبات خواطره» على القرطاس على نحو ما امتنع من «كان أحسن منه نظراً وأثقب لنفسه تمييزاً». والحال، أن هذا النقد الموجّه من قبل ابن الإمام «المغربي» إلى ابن حزم «المغربي» كان يتعين بالنسبة إلى ناقد العقل «المشرقي» أن يبقى مسكوتاً عنه، ولا سيما أنه سيعمد في نص لاحق، كما سنرى، إلى تطويب ابن حزم رائداً للمدرسة الفلسفية المغربية، وإلى الجمع بينه وبين ابن رشد في مقولة تصنيفية واحدة سيعمّدها باسم «الحزمية ـ الرشدية»(٣٩).

٣ً ـ وفي المحور الثالث يشير النص إلى أن الوضعية التي رأت الفلسفة النور فيها في المغرب، وفي الأندلس حصراً، بتأخير قرنين عن لدتها في المشرق، كانت وضعية قمعية. فالمتعاطي الأول للفلسفة في الأندلس، فضلاً عن ابن باجة، وهو ملك بن وهيب الإشبيلي، اضطر إلى الإضراب عن النظر وعن التقييد في الصناعة الذهنية وعن التكلم في العلوم الفلسفية «لما لحقه من المطالبات في دمه بسببها». وإذا كان النص لا يشير إلى المتاعب التي واجهها ابن باجة نفسه، فلأن ابن أصيبعة كان أشار من فاتحة كلامه عن ابن باجة، وقبل أن يورد نص ابن الإمام مباشرة، إلى أن أبا بكر بن الصائغ، على كونه «في العلوم الحكمية علاّمة وقته وأوحد زمانه»، قد «بُلي بمحن كثيرة وشناعات من العوام، وقصدوا هلاكه مرّات وسلمه اللّٰه منهم»(٤٠). والواقع أن المشهد الذي كانت تقدمه الأندلس في قرن تمخض الفلسفة (= القرن الخامس الهجري) لم يكن مشهداً ربيعياً للتفتح والازدهار، بل مشهد شتوي اضطرت فيه براعم الفلسفة إلى أن تتفتح لا في الهواء الطلق، بل في الهواء المحبوس لبعض قصور الأمراء بعيداً عن الأنظار: أنظار العامة وأنظار الفقهاء على حد سواء. وعلى حد التوصيف الماركسي الشهير، فإننا نستطيع أن نتحدث في الأندلس عن «بؤس الفلسفة»، ولكن ليس بؤسها بالإضافة إلى نفسها، بل بؤسها بالإحالة إلى موقعها في المجتمع. فاجتماعياً كانت وضعية الفلاسفة الأندلسيين أشبه ما تكون بوضعية المنبوذين الهنود. فقد كانت لعنة

(٣٩) ب.ع.ع، ص ٥٣٦.
(٤٠) «عيون الأنباء»، ص ٥١٥.

الفلسفة تطاردهم لا مدى حياتهم فحسب، بل في مماتهم أيضاً. والشاهد يقدمه ابن باجة نفسه. فعدا عما ابتلي به من محن في حياته، فإن السيرة التي وضعها عنه ابن جلدته الفتح بن خاقان هي أشنع سيرة في نوعها في تاريخ سير الأعلام. فعدا أنه لم يترجم له إلا في نهاية كتابه زراية به، فقد قال في التعريف به: «هو رمد جفن الدين، وكمد نفوس المهتدين، اشتهر سخفاً وجنوناً، وهجر مفروضاً ومسنوناً... ناهيك من رجل لم يتطهر من جنابة، ولا أظهر مخيلة إنابة... ولا أقر بباريه ومصوره، ولا قرّ عن تباريه في ميدان تهوره. الإساءة إليه أجدى من الإحسان، والبهيمة عنده أهدى من الإنسان. نظر في تلك التعاليم، وفكر في أجرام الأفلاك وحدود الأقاليم، ورفض كتاب اللّه الحكيم العليم، ونبذه وراء ظهره ثاني عطفه، وأراد إبطال ما لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، واقتصر على الهيئة، وأنكر أن تكون له إلى اللّه تعالى فيئة، وحكم للكواكب بالتدبير، واجترم على اللّه اللطيف الخبير... قد مُحي الإيمان من قلبه فما له فيه رسم، ونسي الرحمنَ لسانُهُ فما يمر له عليه اسم»[41].

وبما أن نشأة التفكير الفلسفي في الأندلس قد ارتبطت، بموجب شهادة ابن الإمام، بما استجلبه الحكم من «غرائب ما صنف بالمشرق»، فإن صورة «بؤس الفلسفة» في الأندلس لا تكتمل ما لم نأخذ بعين الاعتبار المصير الذي آلت «الكتب الفلسفية» وسائر «كتب الأوائل» بعد وفاة الحكم الثاني وتسلّط الحاجب المنصور بن أبي عامر على الحُكم في زمن خلافة ابن الحكم، هشام المؤيد باللّه الذي كان في حينه غلاماً في التاسعة من العمر. ولنترك هنا الكلام لشاهد عيان أندلسي هو الآخر، عنينا القاضي صاعد صاحب **«طبقات الأمم»** الذي كتبه، بتصريحه، سنة ٤٦٠هـ. فبعد إشادته بالحكم الثاني وبما استجلبه «من ديار المشرق» من «عيون التواليف الجليلة والمصنفات الغريبة في العلوم القديمة والحديثة» حتى «جمع فيها ما كان يضاهي ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة» ـ مما حرك «الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم» ـ «توفي في شهر صفر من سنة ست وستين وثلاثمئة، وولي بعده هشام المؤيد باللّه وهو يومئذ غلام لم يحتلم بعد، فتغلب على تدبير ملكه بالأندلس حاجبه أبو عامر... وعمد أول تغلبه عليه إلى خزائن أبيه الحكم الجامعة للكتب المذكورة وغيرها، وأبرز ما فيها من ضروب التواليف بمحضر خواصه من أهل

(٤١) الفتح بن خاقان: **«قلائد العقيان»**، مطبعة التقدم العلمية، القاهرة ١٣٢٠ هـ، ص ٣١٣.

الدين، وأمرهم بإخراج ما في جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلفة في المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل، حاشى كتب الطب والحساب، فلما تميّزت من سائر الكتب المؤلفة في اللغة والنحو والأشعار والأخبار والطب والفقه والحديث وغير ذلك من العلوم المباحة بمذاهب الأندلس ـ إلاّ ما أفلت منها في أثناء الكتب، وذلك أقلها ـ فأمر بإحراقها وإفسادها، فأحرق بعضها في آبار القصر وهيل عليها التراب والحجارة، وغيِّرت بضروب من التغايير. وفعل ذلك تحبباً إلى عوام الأندلس وتقبيحاً لمذهب الخليفة الحكم عندهم، إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم، مذمومة بألسنة رؤسائهم، وكان كل من قرأها متهماً عندهم بالخروج عن الملة، مظنوناً به الإلحاد في الشريعة، فسكن أكثر من كان تحرك للحكمة عند ذلك وخمدت نفوسهم، وتستروا بما كان عندهم من تلك العلوم»(٤٢).

وقد اقترنت **محارق الكتب**، التي غدت تقليداً متكرراً في الأندلس، **بالإرهاب**. في ذلك يقول مصنف «**نفح الطيب**»: «كل العلوم لها عندهم [= أهل الأندلس] حظ واعتناء، إلاّ الفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصهم، ولا يُتظاهر بها خوفَ العامة، فإنه كلما قِيل «فلان يقرأ الفلسفة» أو «يشتغل بالتنجيم» أَطْلَقَتْ عليه اسم زنديق، وقيّدت عليه أنفاسه، فإن زلّ في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان، أو يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة. وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت. وبذلك تقرّب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه، وإن كان غير خالٍ من الاشتغال بذلك في الباطن»(٤٣).

ولا شك في أن تقديرنا لعطاء فلاسفة الأندلس سيزداد من جراء ذلك ولن ينقص. ولكن هذا التثمين لشجاعتهم الفكرية والأخلاقية لا ينبغي أن يمنعنا من أن نرى الوضعية الفلسفية في الأندلس على حقيقتها. فالفلسفة قد عاشت في الأندلس برغم عتو الإرهاب، ولكنها دفعت لذلك ثمناً غالياً: فمن جهة أولى **تَشَرْنُقٌ بائس على الذات**، ومن الجهة الثانية **ازدواجية عضال ما بين فكر الباطن وخطاب الخارج**. وينهض شاهداً

(٤٢) صاعد الأندلسي: «**طبقات الأمم**»، تحقيق حياة العيد بو علوان، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٥، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٤٣) أحمد بن محمد المقرّي التلمساني: «**نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**»، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٩٤٩، ج١، ص ٢٠٥.

على التشرنق على الذات الخطاب الفلسفي لابن باجة الذي تراجع بالإشكالية الفارابية من «تدبير المدينة الفاضلة» إلى «تدبير المتوحد». أما الازدواجية فشاهدها ثنائية الخطاب الرشدي ما بين مصنفات كلامية «عامية» ومصنفات برهانية «خاصية»(٤٤). والواقع أنه حتى تعبير «خاصية» يبدو هنا غير مطابق. فالوضعية القمعية الدائمة التي عاشت في ظلها الفلسفة الأندلسية ما حالت فقط بينها وبين أن تكون «عامية» أو «جمهورية» ـ فهذا لم يكن شأن الفلسفة حتى في المشرق ـ ولكن كذلك بينها وبين أن تكون «خاصية». فالفلسفة المقموعة في الأندلس بقيت **إفرادية** يتناقلها ـ على تقطع ووفق هوى سلطان اللحظة الحاضرة ـ فيلسوف عن آخر في السر والخفاء، بدون أن تتاح لها الشروط الموضوعية لتراكم تاريخي ولتطور عضوي نظامي. وبعبارة أخرى، إن الفلسفة المقموعة في الأندلس ـ فضلاً عن تلك المعدومة الوجود في المغرب ـ لم تفلح، بصرف النظر عن العبقرية الشخصية للفلاسفة الأندلسيين، في أن تتحول إلى **مشروع ثقافي**. ولهذا، فإننا نستبق الأشياء لنقول سلفاً إن الضجيج النظري الذي يثيره ناقد العقل العربي حول ما سيسميه «المشروع الثقافي الأندلسي ـ المغربي» ـ الذي ستكون لنا إليه عودة مفصلة ـ يبقى في أحسن الفروض ضرباً من **الإسقاط الرغبي** من الحاضر على الماضي(٤٥).

٤ً ـ في المحور الرابع والأخير يتضمن النص تقييماً لابن باجة ولشغله في «الصناعة الذهنية» يختلف اختلافاً بيّناً عن ذاك الذي يوحي به الجابري لقارئه. فمن خلال التدخل في ترتيب النص وفصل عباراته عن بعضها بعضاً ووضع بعضها بين مزدوجين، يخرج قارئ الجابري بانطباع يقيني بأن ابن باجة كان «متفوقاً» في «إدراكه في العلم الإلهي وفي ما قبله من العلوم الموطئة له» إلى درجة أنه «إذا قرنت أقاويله فيها بأقاويل ابن سينا والغزالي... بان لك الرجحان في أقاويله وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو».

ولقد قلنا إن النص، على كونه صادقاً بحرفه، **متلاعَب به**. فابن الإمام، على حماسته لـ «صديقه وأستاذه»، لا يؤكد على «تفوقه» بقدر ما يؤكد على **تقصيره** في

---

(٤٤) انظر تحليلاً جيداً لهذه الازدواجية أو لهذه «التكتكة» الرشدية في: مصطفى حجة: **«الفكر والصيرورة في العالم العربي الإسلامي»**، Pensée et Devenir du monde Arabo - Islamique منشورات لارماتان، باريس ١٩٩٧، ولا سيما ص ٢٣ ـ ٢٧.

(٤٥) لا ننسَ أن الرغبة يحكمها، بحسب الدرس الفرويدي، مبدأ اللذة، لا مبدأ الواقع.

العلم الإلهي. وذلك ما تفصح عنه العبارة التي أسقطها الجابري من الشاهد: «وأما العلم الإلهي فلم يوجد في تعاليقه شيء مخصوص به اختصاصاً تاماً إلاّ نزعات تستقرأ من قوله في «رسالة الوداع» و «اتصال الإنسان بالعقل الفعّال» وإشارات مبددة في أثناء أقاويله». والحال، أن العلم الإلهي، في نظر ابن الإمام، هو «العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاها، وكل ما قبله من المعارف هو من أجله وتوطئة له». فمن لم يتعاط العلم الإلهي لم يرق إذاً إلى مرتبة **الفيلسوف التام**، بحسب توصيف أبي سليمان السجستاني كما كنا رأينا. ومن هنا، يأخذ «الصديق» و «التلميذ» على عاتقه أن يدافع عن صديقه وأستاذه، ليؤكد أنه وإن لم يتقيد عنه «شيء مخصوص» في العلم الإلهي فإن «النزعات» و «الإشارات المبددة» التي وردت «في أثناء أقاويله» تكفي للدلالة على «إدراكه في العلم الإلهي». فابن باجة «مدرك»، أي متفقه في العلم الإلهي حتى وإن لم ينتج فيه. فعلم ابن باجة الإلهي هو **علم بالقوة، لا علم بالفعل**. وما دام ابن باجة قد دلل على بروعه في «العلوم الموطئة للعلم الإلهي» فما كان له، لو تأتى له أن ينتقل من القوة إلى الفعل، أن يكون «مقصراً في العلم الذي هو الغاية». أما لماذا لم يتم ذلك الانتقال، وأما لماذا يفعّل ابن باجة «إدراكه» و «براعته» في العلم الذي هو سيد العلوم، فذلك ما يسكت عنه النص، وقد يكون التفسير متضمناً هنا في سياق النص. فمعاصر ابن باجة، ملك بن وهيب الإشبيلي، «كان أضرب عن النظر في هذه العلوم لما لحقه من المطالبات في دمه بسببها». فهل يكون ابن باجة قد امتنع بدوره عن الخوض في العلم الإلهي ـ إلاّ على سبيل الإشارات المبددة ـ للسبب نفسه، ولا سيما أنه كان عانى هو نفسه ما عاناه من «شناعات العوام»؟

تبقى هناك المقارنة مع ابن سينا والغزالي. وهنا أيضاً نستطيع أن نتكلم على تلبيس الجابري على قارئه. فهو يبتسر النص ليوحي لقارئه بـ «رجحان أقاويل» ابن باجة في **المطلق** على «أقاويل ابن سينا والغزالي» وسائر «فلاسفة المشرق». والحال، أن النص لا يتحدث إلاّ عن تمكّن ابن باجة من «الصناعة الذهنية» (= المنطق) و «أجزاء العلم الطبيعي» وتركيبه بينها «فعلَ المستولي على أمرها». وبالإضافة إلى حصر هذا التمكن بـ «الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم»، فإن ابن الإمام يموضع هذا التمكن في سياق من **الاستمرارية** ـ لا القطيعة ـ مع فلاسفة المشرق، وفي مقدمتهم هٰهنا أبو نصر الفارابي الذي «يشبه أنه لم يكن بعد [= ه] مثله». وذلك يصدق أيضاً على ابن سينا والغزالي، و «هما اللذان فتح عليهما بعد أبي نصر في المشرق في تلك العلوم».

فرجحان أقاويل ابن باجة في هذه العلوم هو بالنسبة إليهما لا عليهما. وتلبيساً على القارئ بصدد هذه النقطة بالذات يحذف الجابري من النص عبارته الختامية التي تقول «والثلاثة أئمة دون ريب، وآتون ما جاء مَنْ قبلهم من بارع الحكمة عن تفنن تمتاز به أقاويلهم ويتواردون فيها مع السلف الكريم». فما أبعدنا في هذا النص عن «سوء سمعة» مزعومة لابن سينا في الأندلس! فالنص الذي كتبه تلميذ أندلسي عن أستاذه الأندلسي، يقرّ بـ «الإمامية» لابن سينا جنباً إلى جنب مع الفاربي والغزالي[٤٦]. ويعترف لثلاثتهم بالمرجعية والمعيارية في كل ما جاء من «السلف الكريم» من «بارع الحكمة»، بالإضافة إلى الابتكار و «التفنن» الذي «تمتاز به أقوالهم». والجدير بالذكر هنا أن ابن الإمام نفسه ختم حياته بالارتحال إلى المشرق ـ «المقطوع معه» تبعاً لفرضية ناقد العقل المشرقي ـ طلباً للعلم الفلسفي في مواطنه الفعلية.

ابن طفيل وتاريخ قمع الفلسفة في الأندلس

لم يكن ابن رشد، الذي بلغت الفلسفة في الأندلس على يديه ذروتها ونهايتها معاً، هو «المغربي» الوحيد الذي سدد إلى ابن باجة، مؤسس الفلسفة في الغرب الأندلسي، ضربات نقدية متصاعدة في حدتها ـ كما رأينا ـ طرداً مع ميل «المتن الرشدي» إلى الاستقلال بنفسه أو إعادة تأسيسها بالأحرى في تبعية مطلقة للمعلم الأول. فابن طفيل، الذي لعب دور «الحد الأوسط» في الثالوث الفلسفي الأندلسي، ارتد هو الآخر نحو ابن باجة يحاسبه محاسبة نقدية أقرب إلى العسر منها إلى اليسر، ولكن من موقع معاكس تماماً لموقع ابن رشد. فهذا الأخير حمّل ابن باجة مسؤولية زلاّته «السينوية» في شروحه الأولى للعقيدة القويمة الأرسطية. أما ابن طفيل فقد انتقد على العكس ابن باجة لأنه لم يكن سينوياً بما فيه الكفاية، ولم يرقَ «بمتوحده» إلى مقام «العارف» السينوي بـ «أسرار الحكمة المشرقية».

وحتى نستوعب دلالة هذا النقد لا بد من أن نعيد بناءه في سياقه. فابن طفيل يبدو وكأنه فهم منذ وقت مبكر طبيعة الفعل الفلسفي: الارتداد الدائم للفلسفة نحو تاريخها

---

(٤٦) لا غرو في أن يحضر الغزالي هنا إلى جانب الفارابي وابن سينا. فالغزالي هنا ليس «حافر قبر الفلسفة»، وليس صاحب **«تهافت الفلاسفة»**، بل هو غزالي **«مقاصد الفلاسفة»**. وفي ـ كتب ابن الإمام رسالته في العام ٥٣٠هـ ـ كانت كتب الغزالي، مثلها مثل كتب الفلاسفة، موضوع مصادرة وتحريق في الأندلس المرابطية، كما سنرى لاحقاً.

لتصل وتقطع، ولتستعيد ولتتجاوز. فكل فيلسوف هو بالضرورة مؤرخ للفلسفة، إن لم يؤرخ لأعلامها ومدارسها، فلا غنى له عن أن يؤرخ لمقولاتها ومفاهيمها، وإن لم يفعل علناً، فلا بد من أن يكون فعله ضمناً. فالمقولات والمفاهيم الفلسفية، على عكس العلمية الخالصة، لا تموت، بل هي على الدوام قيد «نشأة مستأنفة» بحسب التعبير الخلدوني الشهير، وذلك هو السر أصلاً في الحيوية المدهشة لأسطورة الفلسفة أو الحكمة المشرقية. فضياعها هو إغراء دائم باكتشافها، وعدم وجودها هو دعوة مفتوحة باستمرار إلى إيجادها. وبهذا المعنى يمكن أن نقول عن ابن طفيل إنه مؤرخ مزدوج للفلسفة. ففي أثره الفلسفي اليتيم **«رسالة حي بن يقظان»** يمارس فعلاً تأريخياً حقيقياً برصده لمصائر الفلسفة في الغرب الأندلسي، ويمارس فعلاً تأريخياً ضمنياً بإعادة بنائه «أسرار الحكمة المشرقية». وفي كلا الفعلين «يتفلسف»، وتفلسفه لا يخلو من أصالة وتجديد كما سنرى برغم عتق المادة التاريخية التي بين يديه. ومن منظور هذه العلاقة الصميمية بين الفلسفة وتاريخها، فإن مساهمة ابن طفيل المتميّزة في رسالته عن حي بن يقظان، قابلة لأن تتلخص بالمفارقة التالية: لا شيء جديداً تحت شمس الفلسفة، وكل شيء جديد تحت شمس الفلسفة.

إن أول ما يفعله ابن طفيل في رسالته أنه «يقدم في المدخل الذي كتبه لها ما يشبه أن يكون موجزاً لتطور العلم والفلسفة في الأندلس إلى عهده، وذلك في عبارات مركزة يقول فيها: «. . . وذلك إن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم (= الرياضيات) وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً، ولم يقدروا على أكثر من ذلك. ثم خلف من بعدهم خلفٌ زادوا عليهم بشيء من علم المنطق، فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال (. . .) ثم خلف من بعدهم خلفٌ آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة. ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ (= ابن باجة). غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته. وأكثر ما يوجد له من التآليف إنما هي غير كاملة، ومخرومة من أواخرها، ككتابه **«في النفس»** و**«تدبير المتوحد»** وما كتبه في المنطق والطبيعيات. وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسة (. . .) وأما من كان معاصراً له ممن يوصف بأنه في مثل درجته، فلم نرَ له تأليفاً»[٤٧].

---

(٤٧) **«نحن والتراث»**، ص ٢٤٢.

لقد تعمدنا هنا أن نسوق النص لا كما كتبه ابن طفيل، بل كما اختزله الجابري. فما دمنا في محصلة الحساب بصدد مشروع لنقد النقد، فلا غنى لنا باستمرار عن وساطة قراءة الجابري في قراءتنا للتراث العربي الإسلامي. والحال، أن الكيفية التي اختزل بها الجابري النص أتاحت له أن يمرر على قارئه دعويين هما على طرفي نقيض مما أراد أن يقوله النص الأصلي لابن طفيل. وأولى هاتين الدعويين أن «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس مدرسة واحدة» ومتضامنة «بدأت مع ابن باجة» الذي «كان له **بعد** ولم يكن له **قبل**»، وتكاملت مع ابن طفيل، و «بلغت أوجها مع ابن رشد»[48]. وثانيتهما أن هذه المدرسة المغربية ـ الأندلسية «مدرسة مستقلة تماماً عن المدرسة ـ أو المدارس ـ الفلسفية في المشرق»، لأن لها «منهجها الخاص ومفاهيمها الخاصة وإشكاليتها الخاصة أيضاً»[49]. فهي فلسفة قامت على أساس **علمي**، لا على أساس **كلامي** أو **غنوصي** كما الحال في فلسفة المشرق. ومن هذا المنظور تحديداً فإن «المدخل الذي كتبه ابن طفيل لرسالته **«حي بن يقظان»**، يمثّل «شهادة بالغة الأهمية»، لأنه يحدد تطوّر الفكر العلمي والفلسفي في الأندلس في ثلاث مراحل: مرحلة الرياضيات، ثم مرحلة المنطق (والطبيعيات)، وأخيراً مرحلة الفلسفة»[50].

نحن من جديد إذاً، مع دعوى **«مدرسة مشرقية إشراقية، ومدرسة مغربية برهانية»**[51]، ولكن هذه المرة بشهادة ابن طفيل المفترضة.

نقول «المفترضة» حتى لا نقول «المزوَّرة»، ذلك أننا لو أعدنا بناء نص ابن طفيل بتمامه وحررناه من علامات الحذف (. . .) لوجدناه ينطق بعكس ما ينطقه به اختزال الجابري له.

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٤.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٢. هذا ويعود الجابري في نص تالٍ إلى التوكيد على «أن ظهور الفلسفة في الأندلس قد جاء في سياق يختلف تماماً عن السياق الذي ظهرت فيه الفلسفة في المشرق». فعلى حين أن التفكير الفلسفي المشرقي «لم يكن يمر بالضرورة عبر دراسة الرياضيات والطبيعيات، بل كان يقفز مباشرة إلى الإلهيات»، لم تظهر الفلسفة في الأندلس إلاّ «بعد أن انكب الناس، لمدة قرن كامل، على دراسة الرياضيات والفلك والمنطق» مما أتاح للعلم «أن يعود، كما كان مع أرسطو، الأساس الذي تبني عليه الفلسفة صرحها» (**التراث والحداثة**، ص ١٨٦ ـ ١٨٧).

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٤٣. والتسويد من الجابري.

فابن طفيل، في عرضه الموجز لتاريخ الفلسفة في الأندلس، يحصر كلامه بـ «هذا الصقع»، ولا يستنبت للمدرسة الأندلسية بعداً «مغربياً» ـ هو بحكم المعدوم التاريخي والجغرافي معاً ـ نظير ما يفعل الجابري في توهيمه على قارئه بما يسميه ويعيد تسميته «المدرسةَ الفلسفية في المغرب والأندلس».

وابن طفيل، في نصه الأصيل، لا يؤرخ لـ «تطوّر الفكر العلمي والفلسفي في الأندلس»، بل يؤرخ لغياب هذا التطوّر، أو حتى انعدامه. وبكلمة واحدة، إنه يؤرخ لـ «بؤس الفلسفة» في الأندلس.

وابن طفيل لا يؤرخ للخطاب الباجي بوصفه «بداية لخطاب فلسفي جديد» كما يؤكد الجابري[٥٢]، بل يؤرخ له على العكس كخطاب فلسفي قلق العبارة، متلعثم، لا يعطي مقصوده من القول «عطاء بيّناً إلاّ بعد عسر واستكراه شديدين»، فضلاً عن أنه خطاب قاصر لا يرقى بالفعل الفلسفي من النظر النظري إلى الانتماء الوجداني الذي يستغرق الحياة والوجود كليهما.

وأخيراً، فإن ابن طفيل لا يؤرخ للفلسفة في الغرب الأندلسي بالقطيعة مع فلسفة المشرق، بل بالعكس بالاتصالية التامّة بها، ويضع محاولته الاجتهادية الشخصية ـ كما تجسّدها **«رسالة حي بن يقظان»** ـ تحت اللواء المباشر «للحكمة المشرقية» المنسوبة إلى «الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا» الذي يزيد فيصفه بـ «الإمام».

ولنبدأ باستعادة النص الذي اختزله الجابري.

يقول ابن طفيل رداً على الشق الثاني من سؤال سائله عن «أسرار الحكمة المشرقية»:

«والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما، هو أن تبتغي التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر. وهذا ـ أكرمك اللّه بولايته[٥٣] ـ شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلاّ الفرد بعد الفرد. ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلاّ رمزاً، فإن الملة الحنيفية

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

(٥٣) سوف نرى أن ابن طفيل يقيم معارضة حاسمة الدلالة، من منظور الحكمة المشرقية، بين «الدراية» و «الولاية».

والشريعة المحمدية قد منعتا من الخوض فيه وحذّرتا منه(٥٤). ولا نظننّ أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطوطاليس وأبي نصر وفي كتاب «الشفاء» تفي بهذا الغرض الذي أرادته، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً كفاية. وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً **ولم يقدروا على أكثر من ذلك**. ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق، فنظروا فيه **ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال**، فكان فيهم من قال:

بـرّح بـي أن عـلـوم الـورى	اثـنـان مـا إن فـيـهـمـا مـن مـزيـدْ
«حـقـيـقـة» يـعـجـز تـحـصـيـلـهـا	و «بـاطـل» تـحـصـيـلـه مـا يـفـيـدْ

«ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة. ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ. غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته. وأكثر ما يوجد له من التآليف إنما هي غير كاملة ومخرومة من أواخرها ككتابه **«في النفس»** و **«تدبير المتوحد»** وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة. وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسة. وقد صرّح هو نفسه بذلك، وذكر أن المعنى المقصود برهانه في «رسالة الاتصال» ليس يعطيه ذلك القول **عطاء بيّناً إلاّ بعد عسر واستكراه شديدين، وإن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل**، ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها. فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل، ونحن لم نلقَ شخصه»(٥٥).

إن أول ما يلفت النظر في نص ابن طفيل هذا، حكم الندرة، بل شبه العدم الذي يصدره على واقع الممارسة الفلسفية في الأندلس في عصره (٥٠٦ ـ ٥٨١هـ). فعلاوة على أن النظر العقلي «أعدم من الكبريت الأحمر»، فإنه لا يظفر باليسير منه «إلاّ الفرد بعد الفرد». وبعبارة أخرى، إن ما ينفيه ابن طفيل ـ ويؤكد على استحالة إمكانيته

---

(٥٤) نستطيع هنا أن نلاحظ من الآن تمايزاً جذرياً في الموقف بين ابن طفيل وابن رشد بصدد المشروعية الدينية للنظر الفلسفي. فنقطة انطلاق الأول أن فعل التفلسف محظور أو مكروه شرعاً، بينما هذا الفعل عند الثاني ـ ودوماً بمصطلح الأحكام الفقهية ـ مندوب إليه، بل مأمور به.

(٥٥) **«رسالة حي بن يقظان»** في: **«حي بن يقظان»** لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق أحمد أمين، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٦٦، ص ٥٦ ـ ٥٧. والتسويد منا.

أصلاً ـ هو وجود «مدرسة» للفلسفة في الصقع الأندلسي. فالممارسة الفلسفية في الغرب الأندلسي محكوم عليها بأن تبقى إفرادية وسرية، والحديث فيها وعنها لا يمكن أن يكون «إلاّ رمزاً». وهذه الوضعية القمعية لم تترك من خيار آخر لـ «أهل الفطرة الفائقة» ـ الذين لا بد من أن يتواجدوا في أي مجتمع مهما بلغت درجة القمع الأيديولوجي فيه ـ غير أن يشغلوا أنفسهم بما هو مباح من علوم الأوائل من رياضيات وهندسة (ومنطق في طور لاحق) بدون أن «يقدروا على أكثر من ذلك»، وبدون أن يصلوا إلى «حقيقة الكمال». وابن باجة ـ المتأخر زمانه إلى مطلع القرن السادس ـ هو وحده الذي استطاع أن يتجاوز **السقف** الذي وقفوا أو اضطروا إلى الوقوف عنده، ولكن بدون أن يتمكن من الارتقاء إلى **السقف الأعلى** الذي كان يُفترض به أن يرقى إليه. وما ذلك فقط لأنه «شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه». بل كذلك، وكما يشير مقطع آخر من النص، لأنه لم يستطع، بسبب شاغله الدنيوي دوماً، الانتقال من «طور الدراية» إلى «طور الولاية».

وبما أنه ستكون لنا عودة إلى موقف ابن الطفيل النقدي من ابن باجة، فإننا ندع مؤقتاً هذه النقطة التفصيلية لنعود أدراجنا إلى الأطروحة المركزية للجابري في قراءته التأويلية، والمقطّعة بعلامات الحذف (. . .)، لنص ابن طفيل، أي الأطروحة القائلة **بالطابع العلمي** للمدرسة الفلسفية «المغربية»[٥٦] بالتضاد مع الطابع الكلامي، الإشراقي، الهرمسي للمدرسة المشرقية.

في ذلك يقول الجابري، وهو يعاود التعليق في فقرة تالية على نص ابن طفيل تحت عنوان «الطريق إلى فلسفة علمية برهانية»: «يقدم لنا ابن طفيل ظهور الفلسفة في الأندلس، وهو يعني الفلسفة العلمية البرهانية، كتتويج لمرحلتين من تطوّر الفكر العلمي فيها: مرحلة الرياضيات ومرحلة المنطق (والرياضيات). ومعنى ذلك أن ظهور هذه الفلسفة في الأندلس قد جاء في سياق يختلف تماماً عن السياق الذي ظهرت فيه في المشرق، سواء منها فلسفة الإسماعيلية أو فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا. . . الأمر يتعلق إذاً ببداية جديدة، بل بانطلاقة جديدة تختلف نوعياً عن الانطلاقة التي عرفتها الفلسفة في المشرق. نقول «نوعياً» ونحن نعني ما نقول. ذلك لأنه إذا كانت الفلسفة

(٥٦) بات معلوماً لدى القارئ لماذا نضع النعت بين مزدوجين: توكيداً منا على أنه غير مطابق للواقع الجغرافي للممارسة الفلسفية التي ما كانت في الغرب الإسلامي إلاّ أندلسية حصراً.

في المشرق قد تأسست على علم الكلام، أو على الأقل ظهرت في كنفه وترعرعت بجانبه فشاركته مهمته وإشكاليته، فإن الفلسفة في الأندلس ـ فلسفة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ـ قد تأسست على العلم، على الرياضيات والمنطق، مما سيجعل منها فلسفة علمية، «علمانية»(٥٧)، كما سنرى لاحقاً»(٥٨).

ثم إن الممارسة العلمية ما كانت تمثّل بحد ذاتها، في الفضاء العقلي للعصر وفي السياق الابستمولوجي «لعلوم الأوائل»، أية حصانة ضد «اللامعقول» بمفهومه الحديث. بل على العكس: فقد كان «العلم» ـ مفهوماً وتطبيقاً معاً ـ يدمج به دمجاً عضوياً قطاعاً عريضاً من «اللامعقول العلمي». وكانت علوم الكيمياء والعدد والتنجيم والفلاحة والطب والهيئة وحتى الهندسة، تفسح مجالاً واسعاً لتظاهر هذا اللامعقول. وليس من قبيل الصدفة أن يكون ابن خلدون قد أدرج في عداد «العلوم الطبيعية» ـ بالتعارض مع «العلوم النقلية» ـ «علوم السحر والطلسمات» وأقر لها ـ مثلها مثل العلوم العقلية والعددية ـ **بنصاب علمي** بقوله فيها: «هي علوم بكيفية استعداداتٍ تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر إما بغير معين أو بمعين من الأمور السماوية»(٥٩). وابن خلدون هو من يلاحظ أيضاً أن الاشتغال بـ «علوم النجامة والسحر والطلسمات» جاء رديفاً ـ وليس نقيضاً ـ للاشتغال بعلوم الرياضيات، وذلك بقوله إنه ـ باستثناء ابن باجة وابن رشد اللذين سارا في المغرب، على خطى الفارابي وابن سينا في المشرق، في الجمع بين العلوم العقلية والعملية ـ «اقتصر كثيرون [من أهل الأندلس] على انتحال التعاليم وما ينضاف إليها من علوم النجامة والسحر والطلسمات»(٦٠). وليس من قبيل الصدفة من هذا المنظور أن تكون أكبر **مجموعة عمل علمية** عرفها الغرب الإسلامي في العدوة الأندلسية كانت هي المجموعة التي التفّت حول مسلمة بن أحمد المجريطي الذي يصفه ابن خلدون أيضاً، لمرتين على التوالي، بأنه «إمام أهل الأندلس في التعاليم والسحريات» و «شيخ الأندلس في علوم الكيمياء

---

(٥٧) نكرر القول إنه في حينه، يوم كتب الجابري دراسته هذه عن «ظهور الفلسفة في المغرب والأندلس»، لم تكن كلمة «علمانية» قد غدت في نظره «رجيمة» ليطالب بسحبها من قاموس الفكر العربي، كما سيفعل لاحقاً.

(٥٨) **«نحن والتراث»**، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(٥٩) **«المقدمة»**، ص ٥٤٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٥٣٢.

والسيمياء والسحر في القرن الثالث وما بعده»[٦١]، وأوسع التفاصيل عن مدرسة المجريطي هذه نجدها لدى صاعد الأندلسي في **طبقات أممه**. يقول: «أبو القاسم مسلمة بن أحمد المعروف بالمجريط كان إمام الرياضيين بالأندلس في وقته وأعلم من كان قبله بعلم الأفلاك وحركات النجوم، وكانت له عناية بأرصاد الكواكب وشغف بتفهم كتاب بطليموس المعروف بالمجسطي، وله كتاب حسن في ثمار علم العدد، وهو المعنى المعروف عندنا بالمعاملات، وكتاب اختصر فيه تعديل الكواكب من زيج البتاني، وعني بزيج محمد بن موسى الخوارزمي، وصرف تاريخه الفارسي إلى التاريخ العربي... توفي قبل مبعث الفتنة[٦٢] في سنة ثمانٍ وتسعين وثلاثمئة. وقد أنجب تلاميذ جلة لم ينجب عالم بالأندلس مثلهم. فمن أشهرهم ابن السمح وابن الصفار والزهراوي والكرماني[٦٣] وابن خلدون». وقد امتدت هذه المدرسة المجريطية من **التلاميذ إلى تلاميذ التلاميذ**: «فمن مشاهير تلاميذ ابن الصفار ابن برغوث والواسطي وابن شهر وابن العطار... ومن مشاهير تلاميذ ابن السمح أبو مروان سليمان بن محمد بن عيسى الناشئ... ومن مشاهير أصحاب ابن برغوث ابن الليث وابن الجلاب وابن حي الحسين بن محمد التجيبي»[٦٤].

وليس من قبيل الصدفة أن يكون ناقد العقل العربي، في عرضه للعرض الذي

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٥٥٥ و٥٦٧.

(٦٢) فتنة قرطبة التي قضت على حكم الأمويين المروانيين.

(٦٣) يورد القاضي صاعد عن الكرماني هذا معلومة ثمينة لها دلالة خاصة في السياق الذي نحن فيه: «الكرماني أبو الحكم... من أهل قرطبة، أحد الراسخين في علم العدد والهندسة، أخبرني به تلميذه الحسين بن محمد... التجيبي المهندس المنجّم أنه ما لُقي أحد يجاريه في علم الهندسة ولا يشق غباره في فكّ غامضها وتبيين شكلها وابتغاء أجزائها، ورحل إلى ديار المشرق وانتهى منها إلى حران من بلاد الجزيرة، وعني هناك بطلب الهندسة والطب ثم رجع إلى الأندلس واستوطن مدينة سرقسطة من ثغرها **وجلب معه الرسائل المعروفة برسائل إخوان الصفا. ولا نعلم أحداً أدخلها الأندلس قبله» (طبقات الأمم**، ص ١٧١ ـ ١٧٢).

(٦٤) «**طبقات الأمم**»، ص ١٦٨ ـ ١٧٦. هذا ويضيف ابن خلدون إلى هذه القائمة أبا بكر بن شكرون الذي يصفه بأنه «من كبار تلاميذ مسلمة المجريطي». ويورد نصاً مطولاً من رسالة له في «الصنعة» و«التدبير» موجهة إلى زميله في المدرسة المجريطية ابن السمح المهندس. وهي من أثمن ما وصلنا من كتابات «الصنعويين» حول «الحجر الفلسفي»، إذ يستبان منها أن هذا الحجر ليس بالضرورة حجراً جماداً، بل قد «يكون في الحيوان.. وفي النبات»، وفي «الأرواح» قبل «الأبدان» (**المقدمة**، ص ٥٥٨ ـ ٥٦٣).

يقدمه صاحب **«طبقات الأمم»** عن تاريخ الحركة الفلسفية والعلمية في الأندلس، قد أغفل إغفالاً تاماً الإشارة إلى هذه المدرسة المجريطية الكبيرة التي يستغرق استعراض أعضائها معظم الفصل الذي يعقده صاعد من كتابه لبيان التسلسل الزمني لأجيال المتعاطين لعلوم الأوائل في الأندلس. إذ لو فعَلَ لانهارت من الأساس أطروحته التعظيمية القائلة إن «العقل في الأندلس هو العقل المنطقي الرياضي»(٦٥). فهذا العقل هو عينه، أو بمظهر من مظاهره على الأقل، وبشهادة صاعد الأندلسي مقرونةً بشهادة ابن خلدون، العقل «السحري الطلسمي» الذي تولّت التشريع له المدرسة المجريطية، كبرى مدارس العلم في حينه في الأندلس. والواقع أن تأخر ظهور الممارسة الفلسفية عن الممارسة العلمية في الأندلس ـ لأسباب ستكون لنا إليها عودة حالاً ـ لم يقدم أية ضمانة لتطوّر فلسفة مغربية «علمية ـ علمانية» بريئة كل البرء من اللامعقول «المشرقي». وكل ما هنالك أن «اللامعقول»، بدلاً من أن يتظاهر في الممارسة الفلسفية التي تأخّر مخاضها، تظاهر من البداية في الممارسة العلمية ذاتها. وعلاوة على أنه لم يكن يومئذ، في الفضاء العقلي للعصر، ثمة سور صيني ما بين العلم واللامعقول العلمي، فإن هذا اللامعقول، مثله مثل اللاشعور المكبوت في النظرية الفرويدية، يبحث دوماً عن متنفس. فإذا سُدَّ دونه متنفس الفلسفة، تنفس لا محالة من مسام العلم نفسه، حتى ولو كان منطقياً ورياضياً بحتاً. ومن هنا دقة عبارة ابن خلدون التي نستعيدها الآن تامة: «واقتصر كثيرون على انتحال التعاليم وما ينضاف إليها من علوم النجامة والسحر والطلسمات، ووقفت الشهرة في هذا المنتحل على مسلمة بن أحمد المجريطي من أهل الأندلس وتلميذه [= ابن السمح أو ابن شكرون؟] ودخل على الملة من هذه العلوم وأهلها داخلة، واستهوت الكثير من الناس بما جنحوا إليها وقلّدوا آراءها، والذنب في ذلك لمن ارتكبه، ولو شاء الله ما فعلوا»(٦٦).

---

(٦٥) **«نحن والتراث»**، ص ٣٣٩.

(٦٦) **«المقدمة»**، ص ٥٣٢. ولا يتردد هنا ابن خلدون «المغربي» ـ وما أبعده عن لعبة المفاضلة الابستمولوجية الجابرية ما بين المغرب والمشرق! ـ في أن يضيف قوله: «ثم إن المغرب والأندلس لما ركدت ريح العمران بهما وتناقصت العلوم بتناقصه، اضمحل ذلك منهما إلاّ قليلاً من رسومه تجدها في تفاريق من الناس وتحت رُقْبة من علماء السنة. ويبلغنا عن أهل المشرق أن بضائع هذه العلوم لم تزل عندهم موفورة، وخصوصاً في عراق العجم وما بعده فيما وراء النهر [= مشرق المشرق] ـ وأنهم على بحٍّ من العلوم العقلية لتوفر عمرانهم واستحكام الحضارة فيهم».

ولا يتسع المجال هنا للدخول في شروط الظهور التاريخي للفلسفة في المشرق. ولكن حسبنا أن نلاحظ أنه في المشرق أيضاً كان «العلم» سبّاقاً في الظهور على «الفلسفة». فجابر بن حيان والفضل بن نوبخت والخوارزمي وثابت بن قرة أسبق في الظهور من الكندي والرازي والفارابي وابن سينا. ثم إن هؤلاء أنفسهم كانوا «علماء» قبل أن يكون «فلاسفة». فكتب الكندي في الهندسيات والحسابيات والفلكيات والنجوميات والموسيقيات والطبيات، أكثر عدداً بكثير من كتبه في الفلسفيات. والرازي كان «طبيب الإسلام بلا منازع» فضلاً عن كونه كيميائياً. والفارابي كان عالم اجتماع سياسي (المدن الفاضلة) وموسيقياً بقدر ما كان منطيقاً وفيلسوفاً. و «قانون» ابن سينا في الطب لا يقلّ شهرة عن «الشفاء» في الفلسفة[٦٧]. أضف إلى ذلك أنه في المشرق أيضاً بدأت الفلسفة بمنطق أرسطو قبل أن تبدأ بإلهياته. و «**منطق ابن بهريز**» و «**منطق ابن المقفع**» هما اللذان أرسيا حجر الأساس للتقليد الفلسفي في المشرق منذ مطلع القرن الثالث للهجرة، على حين أن الإقلاعة الجدية لهذا التقليد قد تأخرت إلى مطلع القرن الرابع. والواقع أن «علوم الأوائل» كانت تمثّل في حينه منظومة عضوية متكاملة، ولم يكن ثمّة مجال للتمييز المعياري فيها، من وجهة النظر الابستمولوجية، ما بين «العلم» و «الفلسفة»، وكم بالأحرى لتقديم الأول على الثانية. والواقع أيضاً أن الوحدة العضوية بينهما لم تتصدع إلاّ ابتداء من قطيعة الحداثة التي انعتق فيها العلم من إطاره الاعتقادي السابق، واندفع يشق طريقه في استقلالية متعاظمة ويؤسس نفسه في عقلانية جديدة مبنية على المنهج التجريبي، وخارقة للمسلمات العقلية السكولائية الموروثة عن «الأقاويل البرهانية» الأرسطية[٦٨].

---

(٦٧) من مفارقات الأشياء أن الجابري يصف ابن رشد «**المغربي**» بـ «الفيلسوف الرياضي» (**نحن والتراث**، ص ٣٧٢) على حين أن نقطة ضعفه الكبرى كانت الرياضيات التي لم يخطّ فيها سطراً واحداً، بينما لا يحظى منه ابن سينا «المشرقي» إلاّ بوصف «الإشراقي» و «الغنوصي» و «الهرمسي» و «الظلامي» وهو الذي أفرد في موسوعته «**الشفاء**»، وفي خلاصتها الفارسية «**كتاب العلم**»، مجلداً تاماً للرياضيات.

(٦٨) ولهذا لا معنى إطلاقاً لقول الجابري التوهيمي بأن الإنجاز المتميّز «للمدرسة المغربية البرهانية» هو أن «العلم سيعود معها، كما كان مع أرسطو، هو الأساس الذي تبني عليه الفلسفة صرحها». فهذا محض إسقاط من معيارية الحداثة على «علوم الأوائل»، وفيه قلب للتراتبية المعرفية الأرسطية التي تقدم «الفلسفة الأولى»، أي الميتافيزيقية، على «الفلسفة الثانية»، أي الطبيعية. وهو يخالف أخيراً الحقيقة التاريخية: فالتحقيب الكرونولوجي لمؤلفات أرسطو يشير =

ومع ذلك كله، فإننا نسلّم تسليماً تامّاً للجابري قوله: «إن ظهور الفلسفة في الأندلس قد جاء في سياق يختلف تماماً عن السياق الذي ظهرت فيه الفلسفة في المشرق». ولكن ما ذلك لأسبقية المرحلتين العلمية والمنطقية على المرحلة الفلسفية بحصر المعنى: فهذه قسمة مشتركة للنشوء التاريخي للفلسفة في المشرق كما في الغرب الأندلسي لاحقاً، بل لأن الوضعية التي وُلِدت فيها الفلسفة في المشرق كانت إلى حد كبير انفتاحية (عصر المأمون والواثق والمعتصم، ثم عصر البويهيين والسامانيين في العراق وفارس وخُراسان)، على حين أن الوضعية الأندلسية كانت وضعية انغلاقية، بله قمعية (علماً بأن محور جدلية الانفتاح والانغلاق هذه كان الموقف من «علوم الأوائل»). ومن هذا المنظور، يمكن أن نقول إن الفلسفة في الغرب الأندلسي قد وُلِدت موؤدة، أو لم تتمخض ـ عندما تمخضت بعد طول تأخير وتكرر إجهاض ـ إلاّ بعملية قيصرية تمّت في خفاء القصور أصلاً. أضف إلى ذلك أن الفلسفة في الغرب الأندلسي لم تقيَّض لها الاستمرارية التاريخية التي قُيضت لها في المشرق على امتداد أكثر من قرنين من الزمن ما بين مطلع القرن الثالث ومطلع القرن الخامس، ولا كذلك الاستمرارية الجغرافية. فاتساع رقعة المشرق أتاح للفلسفة أن تنتقل، في حالات الاضطهاد، بين بلاطات السامانيين والبويهيين والخوارزميين والفاطميين والإسماعيليين. أما في الأندلس الضيّق الرقعة والمتقلص كقطعة الجلد المكرمش تحت ضغط الاستردادبين النصارى، فلم يقيَّض للفلسفة مخرج كهذا للنجاة، خلا أيام دول الطوائف التي أمكن فيها للمشهد الفلسفي أن يتفتح بين مدينة وأخرى وبلاط وآخر بعد أن ارتفعت عنه ـ كما سنرى مع صاعد الأندلسي ـ القبضة الخانقة للحكم المركزي القمعي.

تاريخ الفلسفة في الأندلس كان إذاً، تاريخ انقطاع أكثر منه تاريخ اتصال، تاريخ نشوء متكرر أكثر منه تاريخ تطوّر، يعاود ـ أو يكاد ـ دوماً من نقطة الصفر بدون نمو عضوي. فلم يكن في الأندلس مدارس للفلسفة ولا مجالس تعليم. وباستعادة عبارة ابن طفيل، فإن إرث الفلسفة ما كان يتناقله «إلاّ الفرد بعد الفرد» بدون أن يفلح في

= إلى أن دراساته «العلمية»، ولا سيما في التاريخ الطبيعي وعلم الأحياء، تالية ـ وليست سابقة ـ لكتاباته «الفلسفية». وفي الأحوال جميعاً، وبدلاً من أن نقول إن الفلسفة كانت مع أرسطو علمية، فالأصح أن نقول إن العلم كان مع أرسطو فلسفياً، وبدلاً من أن يؤسس الفلسفة على العلم، فقد أسس العلم على الفلسفة.

تأسيس نفسه في موروث فلسفي حقيقي[٦٩].

ولو كان لنا أن نمثّل برسم بياني على المجرى التاريخي للفلسفة في الأندلس لكان لنا أن نعطيه شكل خط منكسر، لا شكل خط مستقيم ومطرد. وبالفعل، نستطيع أن نرصد في تاريخ المخاض العسير للفلسفة في الأندلس ثلاث انطلاقات متبوعة بثلاثة اختناقات، أو بالأحرى بثلاث حملات قمعية ضارية وصاخبة معاً.

أولاً ـ من الانفتاح «الرحماني» إلى الانغلاق «الناصري»: بعد قرن ونيف من فتح الأندلس، ومع تحول الهاجس الجهادي إلى هاجس «عمراني» بالمعنى الخلدوني للكلمة، عرفت الأندلس انفتاحها الأول على التقليد الفلسفي المجلوب من المشرق. ففي عهد عبد الرحمن الثاني، أو الأوسط (٢٠٦ ـ ٢٣٨هـ)، «اتصلت إسبانيا الأموية ـ على ما يذهب بروفنسال ـ بالشرق العباسي لأول مرة اتصالاً مباشراً، وذلك أن الأمير عبد الرحمن الثاني لم يكد يلي الأمر حتى بعث إلى المشرق جماعة من علماء عاصمته ليجلبوا له كتباً تتصل بما اشتهر إليه ميله من العلم، كالطب والفلسفة والعلوم الروحانية والتنجيم وتفسير الأحلام»[٧٠]. فرأى أول «فيلسوف أندلسي» النور، وهو عباس بن فرناس الذي ارتبط اسمه بأسطورة محاولة الطيران الأولى للإنسان في الحضارة العربية الإسلامية، وإن تكن مخترعاته العلمية (صناعة الزجاج من الحجارة وآلة فلكية لقياس الوقت عُرفت باسم «الميقاتة») تحيطه بهالة أكثر واقعية. ومع أن ابن فرناس عانى من اضطهاد العامة والفقهاء الذي طعنوا مراراً في عقيدته ورموه بالزندقة ـ ولكن بدون أدلة كافية لإدانته أمام القضاء ـ فقد أرسى بداية تقليد في التعاطي مع علوم الأوائل واصله من بعده من يصفهم صاعد الأندلسي بـ «ذوي الفهم والهمم» ممن تحركوا «وسط المئة الثالثة من تاريخ الهجرة»، «بطلب العلوم وتنبهوا لإثارة الحقائق»، وفي مقدمتهم أبو عبيدة مسلم بن أحمد بن أبي عبيدة الليثي المعروف بصاحب القبلة. و«إنما عرف بذلك لأنه كان يشرق كثيراً في صلاته، وكان عالماً بحركات الكواكب وأحكامها[٧١]. . .

---

(٦٩) قد تستثنى هٰهنا مدرسة ابن مسرة. ولكنها كانت مدرسة «كهفية»، وهذا بالمعنى الحقيقي ـ لا المجازي ـ للكلمة. فقد اضطر ابن مسرة إلى أن يقيم مدرسته في كهف في جبل، ولهذا أصلاً لُقّب بـ «الجبلي».

(٧٠) **«تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس»**، ص ٥٤.

(٧١) تقدم لنا الفقرة التي يفردها ناقد العقل العربي لأبي عبيدة بن أبي عبيدة هذا نموذجاً مصغراً، ولكن مكثفاً، لطريقته في تلفيق الأدلة لإثبات أطروحاته. فتوكيداً منه على أن الفلسفة الفيضية =

ومنهم يحيى بن يحيى المعروف بابن السمينة من أهل قرطبة، كان بصيراً بالحساب

= والإسماعيلية الباطنية، التي كانت في زعمه بمثابة حجر الزاوية الذي قام عليه بناء «المدرسة المشرقية الإشراقية»، كان لها امتداد «مغربي» في الأندلس، يستشهد بنص صاعد هذا عن أبي عبيدة. ولكنه لا يورد منه سوى ما يوحي بأنه كان «على رأس من اشتهروا بالعلوم القديمة من أهل قرطبة»، ليختم بالقول: «إذا كانت المصادر التاريخية لا تسعفنا بأي شيء عن فكر هذا الرجل غير كونه كان ضالعاً في الحساب والتنجيم، وإنه كان مولعاً بالتشريق في قبلته، أي كان ذا ميول شيعية، فإن صاعداً ينقل لنا قصيدة لأحد الأدباء المعاصرين لصاحب القبلة هذا ينتقد فيها آراءه الفلسفية. ومن هذه القصيدة يتجلى بوضوح أن الأمر يتعلق بفلسفة تقول بنظرية العقول والأفلاك على غرار ما تقول به الفلسفة الفيضية، وبالذات الفلسفة الإسماعيلية الباطنية» (**«نحن والتراث»**، ص ٢٤٥). والحال أن ناقد العقل العربي لا يقرأ هنا نص القاضي صاعد قراءة موجَّهة فحسب، بل محرَّفة أيضاً تحريفاً «ثلاثي القيم». فليس صحيحاً أولاً أن المصادر التاريخية لا تسعفنا بأي شيء عن فكر هذا الرجل غير كونه كان ضالعاً في الحساب والتنجيم. فالمصادر التاريخية التي تحدثت عن أبي عبيدة (بالإضافة إلى صاعد الأندلسي ابن الفرضي في كتاب **«تاريخ علماء الأندلس»** والمقري في **«نفح الطيب»**) تشير جميعها إلى أن «صاحب القبلة» كان، بالإضافة إلى علمه بحركات الكواكب وأحكامها، صاحب فقه وحديث. وفي ذلك يقول صاعد نفسه: «وكان مع ذلك صاحب فقه وحديث ورحل إلى المشرق فسمع بمكة من علي بن عبد العزيز، وبمصر من المزني والربيع بن سليمان المؤذن ويونس بن عبد الأعلى ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم وجماعة سواهم». ولا يخفى لماذا أسقط الجابري واقعة تتلمذ أبي عبيدة على هؤلاء الشيوخ الخمسة: فهي تنسف من الأساس دعواه عن «باطنية» صاحب القبلة. فأول هؤلاء الخمسة كان من أئمة المالكية في مكة، مثلما كان آخرهم هو «من انتهت إليه الرئاسة بمصر على مذهب مالك». أما الثلاثة الباقون، فكانوا جميعاً من علماء الشافعية، ولا سيما منهم المزني الذي كان صاحب الشافعي والقيِّم على مذهبه بعد وفاته. وأما الاستنتاج ثانياً بأنه كان «ذا ميول شيعية» لأنه كان مولعاً بالتشريق في قبلته، فهو «اللامعقول» بعينه بصيغته الجابرية. فأحد الأسباب الرئيسية لتطور علم الفلك وحساب المثلثات في الحضارة العربية الإسلامية يعود إلى هاجس تحديد سمت القبلة (شرقاً بالنسبة إلى جزيرة الأندلس). ومن ثم فإن «التشريق» كان يعبّر عن ورع ديني وتدقيق علمي في آن معاً، وما كان له أن يكون فيصلاً بين أهل السنة وأهل الشيعة كما لو أن الكعبة ليست قبلة مشتركة لهم جميعاً، وكما لو أن دأب أهل السنة من الأندلسيين «التغريب» بدل «التشريق» في صلاتهم. وتبقى ثالثاً وأخيراً إشارة الجابري إلى القصيدة التي ينتقد فيها «أحد الأدباء المعاصرين لصاحب القبلة آراءه الفلسفية» والتي منها يتجلى «بوضوح» أن الأمر يتعلق بنظرية «العقول الفلكية» كما تقول بها الفلسفة الفيضية و «الفلسفة الإسماعيلية الباطنة». وهنا أيضاً سنلاحظ أن الجابري ما امتنع عن إيراد أبيات القصيدة إلاّ لأنها تنفي ـ ولا تثبت ـ دعواه. فقائل القصيدة هو أحمد بن محمد بن عبد ربه. وهو يخاطب أبا عبيدة بالقول: =

والنجوم والطب، متصرفاً في العلوم... وكان معتزلي المذهب ورحل إلى المشرق ثم انصرف [= ارتد عن الاعتزال] وتوفي سنة خمس عشرة وثلاثمئة».

حركة الانفتاح هذه في أواسط المئة الثالثة للهجرة على علوم الأوائل، بلغت ذروتها مع محمد بن عبد الله بن مسرة المولود في قرطبة سنة ٢٦٩ والمتوفى فيها سنة ٣١٩هـ، والذي قال فيه ابن حارث: «الناس في ابن مسرة فرقتان: فرقة تبلغ به مبلغ الإمامة في العلم والزهد، وفرقة تطعن عليه بالبدع لما ظهر من كلامه في الوعد والوعيد وبخروجه عن العلوم المعلومة بأرض الأندلس، الجارية على مذهب التقليد والتسليم»(٧٢).

وبما أنه ستكون لنا عودة إلى ابن مسرة، فلن نتوقف هنا عند حكم الإدانة القاطع الذي يصدره بحقه ناقد العقل العربي الذي يدمغه بأنه «مؤسس المدرسة الفلسفية الباطنية الأندلسية» التي واصلت تقاليد «المدرسة المشرقية الإشراقية»(٧٣)، وإنما يهمنا هٰهنا التوقف عند مصائر المدرسة المسرية بوصفها النموذج التاريخي الأول للفلسفة الأندلسية المقموعة. وبالفعل، لم يضطر ابن مسرة إلى أن يقيم مدرسته في كهف في جبل فحسب، ولا إلى أن يفر إلى المشرق عندما تزايد عليه ضغط الفقهاء الذين رموه بالزندقة فحسب، ولا إلى أن يلتزم التكتم في تعليم مذهبه حتى غدت المسرية مرادفة للسرية فحسب، بل كان القمع الأشد هو ذاك الذي مني به بعد وفاته عندما أُحرقت كتبه وأبيد تراثه وطورد تلاميذه ونُكِّل بأتباعه بأمر من عبد الرحمن الثالث الذي كان، قبل ذلك، قد نصب نفسه خليفة وتسمى باسم «الناصر لدين اللّه». فبعد أكثر من عشرين سنة من وفاة ابن مسرة، وتحت ضغط الفقهاء الذين جددوا تدخلهم، «قرئ على الناس» ـ كما يقول ابن حيان القرطبي في كتابه «المقتبس» ـ «في يوم الجمعة لتسع

= أبيتَ إلاّ شذوذاً عن جماعتنا ... ولم يصبْ رأيُ من أرجا ومن اعتزلا
زعمت بهرام أو بيذخت يرزقنا ... لا بل عطارد أو برجيس أو زُحلا

وواضح أن التهمة التي يوجهها ابن عبد ربه الشاعر إلى أبي عبيدة هي ـ فضلاً عن اعتقاده بأحكام النجوم ـ انتماؤه إلى مذهب الإرجاء والاعتزال، وهو انتماء، إذا ثبت، لا يمتّ بصلة لا إلى «الفلسفة الفيضية» ولا «بالذات» إلى «الفلسفة الإسماعيلية الباطنية».
(صاعد الأندلسي: **«طبقات الأمم»**، ص ١٥٩ ـ ١٦٢).

(٧٢) ابن الفرضي: **«تاريخ علماء الأندلس»**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦، ج٢، ص ٤٠.

(٧٣) **«نحن والتراث»**، ص ٢٤٥.

خلون من ذي الحجة سنة أربعين وثلاثمئة، بالمسجدين الجامعين بالحضرتين، قرطبة والزهراء، كتاب أمير المؤمنين الناصر لدين الله» بتعقب «الجماعة المنتمين إلى صحبة محمد بن عبد اللّه بن مسرة وإخافتها والبسط عليها والقبض على من عُثر عليه منها، وإنهاء خبره إلى أمير المؤمنين»، «لينكلوا بحضرته فيذهب غيظ نفسه ويشفي حنين صدره». وأهم ما جاء في كتاب الناصر، الذي كان من إنشاء كاتبه ووزيره عبد الرحمن الزجالي، أنه «لا استحق البلاء على قوم، ولا أهلك اللّه أمة من الأمم إلاّ بمثل ما تكشف هذه الطغمة الخبيثة من التبديل للسُّنة، والاعتداء في القرآن العظيم وأحاديث الرسول الأمين»[٧٤]. وبرغم العمومية ـ المعهودة في مثل هذه الكتب/المراسيم ـ في اتهام الفرقة التي «أضلّها الشيطان» بـ «القدح في الديانة والخروج عن الجادة» و «الحقد على الأمة الحنيفة»، فإنه لا يعسر على القارئ أن يدرك السبب الحقيقي للحملة على المسريين: فذنبهم الأول والأخير أنهم «قالوا بخلق القرآن. . . وقالوا بالاعتزال عن العامة»[٧٥].

ثانياً ـ من التسيّب الطوائفي إلى الردة المرابطية: فقد كان من الممكن أن تعرف الفلسفة في الأندلس، بعد وأد المدرسة المسرية، انطلاقة ثانية في عهد الحكم الثاني المستنصر (٣٥٠ ـ ٣٦٦) ـ الذي يقول عنه بالنثيا إنه كان «أكثر الخلفاء الأندلسيين تسامحاً وحرية فكر» ـ لولا الانقلاب الثقافي الذي نفذه غداة وفاته حاجبه المنصور بن أبي عامر. ولسنا بحاجة هنا إلى أن نستعيد وصف صاعد الأندلسي للمحرقة التي أقامها المنصور لخزائن كتب الحكم «تحبباً منه إلى عوام الأندلس» وإلى فقهائها الذين كانت علوم الأوائل مذمومة على ألسنتهم و «كان كل من قرأها متهماً عندهم بالخروج عن الملة، مظنوناً به الإلحاد في الشريعة». ولقد كان لا بد من انتظار انقراض دولة بني أمية وقيام دولة الطوائف ابتداء من مطلع المئة الخامسة حتى يرتفع عن التفكير الفلسفي في الأندلس ضغط السلطة المركزية الممالئة للفقهاء وللعوام. وصاعد الأندلسي هو من

(٧٤) نقلاً عن: **«تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس»**، ص ١٦٠ ـ ١٦٢.

(٧٥) في الوقت الذي يركز الجابري تركيزاً شديداً على باطنية المدرسة المسرية وإسماعيليتها المزعومة وميتافيزيقيتها الفيضية وإشراقيتها «المشرقية» ـ إلى آخر ذلك من تعابير اللامعقول في نظره ـ فإنه يضرب صفحاً تاماً عن تهمة «خلق القرآن» التي تشفّ على العكس عن انتماء المسريين إلى الشكل الأعلى للمعقول في الإطار الديني للتراث العربي الإسلامي: الكلام المعتزلي. وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة.

يقدم، مرة أخرى، أبلغ توصيف للانطلاقة الجديدة للفلسفة في الأندلس في ظل التعددية السلطوية والتسيّب «الليبرالي» النسبي في عهد ملوك الطوائف. يقول «ولم يزل أولو النباهة يكتمون ما يعرفون منها [= العلوم المهجورة] ويظهرون ما يجوز لهم منها من الحساب والفرائض والطب وما أشبه ذلك، إلى أن انقرضت دولة بني أمية من الأندلس وافترق المُلك على جماعة من المخرِّبين [وفي نص آخر: المتنزّين] عليهم في صدر المئة الخامسة من الهجرة، وصاروا طوائف واقتعد كل واحد منهم قاعدة من أمهات البلاد بالأندلس، **فانشغل بهم ملوك الحاضرة العظمى قرطبة عن امتحان الناس والتعقب عليهم**، واضطرتهم الفتنة إلى بيع ما كان بقي بقصر قرطبة من ذخائر ملوك الجماعة من الكتب وسائر المتاع، فبيع بأوكس ثمن وأتفه قيمة. وانتشرت تلك الكتب بأقطار الأندلس ووجدوا في خلالها أعلاقاً من العلوم القديمة كانت أفلتت من أيدي الممتحنين لخزانة الحكم أيام المنصور بن أبي عامر. وأظهر أيضاً كل من كان عنده من الرغبة بشيء منها ما كان لديه، فلم تزل الرغبة ترتفع من حينه في طلب العلم القديم شيئاً فشيئاً، وقواعد الطوائف تتبصر قليلاً قليلاً إلى وقتنا هذا(٧٦). فالحال، نحمد اللّه تعالى، أفضل مما كانت بالأندلس في إباحة تلك العلوم والإعراض عن التحجير في طلبها»(٧٧).

ويرغم تفاؤل صاعد النسبي هذا بالمصائر الأندلسية للفلسفة وسائر علوم الأوائل في عهد ملوك الطوائف، فإنه يلاحظ هو الآخر ـ صنيع ابن طفيل من بعده ـ الطابع الإفرادي، لا الجمعي، لظاهرة التفلسف المستأنفة في الأندلس بإضافته القول: «إلاّ أن زهد الملوك في هذه العلوم وغيرها، واشتغال الخواطر بما دهم الثغور من تغلب المشركين عاماً فعاماً على أطرافها، وضعف أهلها عن مدافعتهم عنها، قلّلت طلاب العلم وصيّرتهم أفراداً بالأندلس»(٧٨).

---

(٧٦) معلوم أن صاعداً كتب «طبقات الأمم» سنة ٤٦٠هـ.

(٧٧) «**طبقات الأمم**»، ص ١٦٤ ـ ١٦٥. والتسويد منا للإشارة إلى أن تداعي هيمنة «قرطبة الأم» ـ وليس استمرارها كما يؤكد الجابري في مقالته عن «قرطبة ومدرستها الفكرية» ـ هو الذي أطلق عفريت الفلسفة في الأندلس من قمقمه.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥. ولنسجل لصاعد الأندلس أنه يضع إصبعه هنا على واحد من الأسباب العميقة لضعف الاشتغال بالفلسفة وعلوم الأوائل في الأندلس: الأيديولوجيا الجهادية، الهجومية في مرحلة حروب الفتح والدفاعية في مرحلة حروب الاسترداد.

ولئن أورد القاضي صاعد هنا أسماء عدد من متعاطي الفلسفة والمنطق وسائر العلوم القديمة في زمانه، فإنه ليس من قبيل الصدفة ألا يكون شيء من تراثهم المكتوب قد وصل إلينا، ولو محض العناوين منه. فعصر ملوك الطوائف لم يدم في محصلة الحساب سوى سبعين عاماً، وهي مدة غير كافية لحدوث تراكم فلسفي. وقد أعقبه مباشرة عهد المرابطين الذين حكموا إسبانيا الإسلامية ما بين ٤٨٣ و٥٤٠هـ، وأناخوا على الجو الثقافي بوطأة خانقة، وسدوا جميع مسام الجسم النظري للنخبة المثقفة، وفرضوا أحادية فقهية فقيرة ومفقرة، ولم يدعوا من متنفس إلاّ للمذهب المالكي حصراً ـ وهذا في الفروع وليس في الأصول ـ، وأقاموا للفكر المختلف، حتى في مجال الفقه، ما يشبه أن يكون محاكم تفتيش، ودشنوا عهدهم بإحراق كتب ابن حزم[٧٩] وكتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي. ثم توجوا ذلك كله بالمرسوم الشهير الذي أصدره ثالث أمرائهم تاشفين بن علي بن يوسف بن تاشفين في جمادى الأولى من سنة ٥٣٨هـ، والذي قضى بتعقب كل مذهب غير مذهب مالك وبتتبع أصحاب البدع وإحراق كتبهم، ولا سيما كتب أبي حامد الغزالي. وقد جاء في الفقرة الرهيبة التالية من المرسوم المرابطي: «واعلموا، رحمكم اللّه، أن مدار الفتيا ومجرى الأحكام والشورى في الحضر والبدو على ما اتفق عليه السلف الصالح، رحمهم اللّه، من الاقتصار على مذهب إمام الهجرة أبي عبد اللّه مالك بن أنس رضي اللّه عنه، فلا عدول لقاضٍ ولا مفتٍ عن مذهبه، ولا يأخذ في تحليل أو تحريم إلاّ به، ومن حاد عن رأيه بفتواه ومال من الأئمة إلى سواه، فقد ركب رأسه واتبع هواه. ومتى عثرتم على كتاب بدعة أو صاحب بدعة فإياكم وإياه، وخاصة ـ وفقكم اللّه ـ كتب أبي حامد الغزالي، فليتتبع أثرها، وليقطع بالحرق المتتابع خبرها، ويبحث عليها، وتُغلظ الأيمان على من يتهم بكتمانها»[٨٠].

والواقع أن المطاردة لم تقتصر على كتب أبي حامد، بل طالت أيضاً كتب أشاعرة الأندلس ومتصوفيها. فجنباً إلى جنب مع «**إحياء علوم الدين**» أقيمت المحارق في قرطبة وإشبيلية وألمرية وغرناطة لكتب ابن العريف وابن قسي والميورقي، وعلى الأخص ابن برّجان الذي لقب، كما يذكر ابن الأبار، بـ «غزالي الأندلس». وقد دفع هذا الأخير حياته ثمناً لهذا الاضطهاد. فقد استدعاه الأمير علي بن يوسف بن تاشفين

---

(٧٩) كانت أحرقت مرة أولى في إشبيلية بأمر من المعتضد بن عباد.

(٨٠) نقلاً عن: «**تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس**»، ص ١٦٩.

إلى مراكش حيث أجرت له هيئة من الفقهاء محاكمة تبديعية، فألقي به في السجن وعذب إلى أن فارق الحياة سنة ٥٣٦هـ. وقد أمر علي بن يوسف بإلقاء جثمانه في مزبلة المدينة بدون الصلاة عليه. ولكن تدخل المتصوف الفاسي علي بن حرزهم أنقذه من هذا المصير المخزي، فدفن في «رحبة الحنطة»(٨١).

وإزاء هذا «الحلف الأوليغارشي»(٨٢) المعقود بين السلطة السياسية والسلطة الفقهية في الأندلس، ليس من عجب ألا يكون العهد المرابطي قد أنجب سوى فيلسوف واحد: أبي بكر بن الصائغ، بل العجب أن يكون قد أنجبه. فعندما تسد مسام التنفس على كل مذهب فقهي غير مذهب مالك، وعندما يتعرض الشافعيون والحنفيون والظاهريون وعلماء الأصول وحتى أهل الحديث للاضطهاد، والأشاعرة وبقايا المعتزلة والمتصوفة للقمع، فإن الفيلسوف لن يكون له من نصاب آخر إلاّ أن يكون «رجيماً». فأولئك، حتى ولو جرى تبديعهم، يبقون من داخل «المدينة الإسلامية». أما هو فكافر سلفاً وخارج على الملة(٨٣). وليس له، بما هو فيلسوف، أي نصاب من الشرعية. فهو في السر يقرأ، وفي السر يكتب، ولا يكلم الناس ـ على حد تعبير ابن طفيل ـ إلاّ رمزاً. وهو، كحكم كل كافر، لا يرث ولا يورث، أي لا يستطيع كفيلسوف لا أن يتأسّس في مدرسة، ولا أن يؤسِّس مدرسة. فليس له «قبل» ولا «بعد». ولا غرو بالتالي في أن يختار ابن باجة لكتابه الأكثر تعبيراً عن فلسفته الشخصية، عنوان **«تدبير المتوحد»**. فليس كمثله من يصدق عليه الوصف بـ «المتوحد»، أو على بطله الفلسفي بالأحرى. ذلك أن عصره المتزمت، المسدود الأفق بالتحالف الكتيم بين السلطتين

---

(٨١) انظر بعض تفاصيل هذه المحارق والمحاكمات في: (Vincent Lagardièrt; *Les Almoravides, Le Djihad Andalou*, (1106 - 1143)), المرابطون، الجهاد الأندلسي (L'Harmattan, Paris 1998, P. 226).

(٨٢) نستعير هذا التعبير من روجية غارودي الذي يقدم عرضاً جيداً لـ «محكمة التفتيش» المرابطية ولدور «الأوليغارشية الفقهية» في «قتل الإسلام في الغرب» في كتابه: **«الإسلام في الغرب، قرطبة عاصمة الفكر»** *(L'Islam en Occident, Cordoue Capitale de L'Esprit)*، منشورات لارماتان، باريس ١٩٨٧، وعلى الأخص ص ص ٤١ ـ ٤٤.

(٨٣) اتهم الفتح بن خاقان ابن باجة بالارتداد عن الإسلام وباعتناق النصرانية عندما سقطت سرقسطة بأيدي الاستردادبين الإسبان. وبدوره سينفى ابن رشد إلى بلدة اليهود «أليسانة» إلماعاً إلى أنه «ينسب في بني إسرائيل ولا يعرف له نسب في قبائل الأندلس»، كما يذكر الأنصاري المراكشي في «الذيل والتكملة».

السياسية والفقهية، حكم عليه، كما لاحظ ابن طفيل، بازدواجية جذرية. فقد كان له أن يكون وزيراً في العلن، وما كان له أن يكون فيلسوفاً إلاّ في الخفاء[٨٤]. ولذا اضطر إلى أن يعيش بفكره في عالم غير الذي عاش فيه بجسمه. ومن هنا، قامت فلسفته على التمييز الصارم بين «الإنسان الجسماني» و «الإنسان الروحاني». فالأول يتقيد بقيود عصره ولا يتحرج أو يتأثم من أن يعيش في المدن الفاسدة. أما الثاني، المتحلل من قيود عصره، فليس أمامه إلاّ واحد من خيارين: إما أن يهاجر إلى مدن فاضلة، أو يتوهمها كذلك ليكتشف أنها معدومة الوجود في الواقع؛ وإما أن يبقى مقيماً حيث هو، ولكن بعد أن ينضم إلى طائفة الذين «يعنيهم المتصوفة بقولهم الغرباء، لأنهم، وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أُخر هي لهم كالأوطان»[٨٥].

ثالثاً ـ من الانقلاب الثقافي الموحدي إلى الانقلاب المُضاد: فقد بدا الموحدون، الذين فرضوا سيطرتهم الشاملة على الأندلس ابتداء من العام ٥٤٠هـ، وكأنهم يريدون أن يرفعوا عن قِدْر الضغط غطاءها. وبادروا، أول أمرهم، إلى رد الاعتبار إلى الغزالي وإلى إحياء كتابه **«الإحياء»**، واحتفلوا بنسخه وشجعوا على شرحه وتدريسه. بل إنهم غالوا، فعمدوا إلى قبر حارقه الأول القاضي ابن حمدين، فنبشوا جثمانه من لحده وصلبوه. وبدون أن يتطرفوا إلى حد إعلان الأشعرية عقيدة رسمية لدولتهم، فقد أدرجوا **مستصفى** الغزالي ـ بالإضافة إلى **إحيائه** ـ ومؤلفات إمام الحرمين الجويني (**«البرهان»**، **«الإرشاد»**، **«التلخيص»**) في عداد الكتب المطلوب تدريسها رسمياً في

---

(٨٤) عمل ابن باجة على مدى عشرين عاماً وزيراً لدى أبي بكر بن إبراهيم، عامل المرابطين على غرناطة فسرقسطة.

(٨٥) **«تدبير المتوحد»**، في: **«رسائل ابن باجة الإلهية»**، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩١، ص ٤٣. وبديهي أن هذا «الحل الاغترابي»، عن طريق التصوف النظري والإشراق الداخلي، لمأزق «المتوحد» في المدن الفاسدة لا يروق لناقد العقل العربي الذي يصرّ في قراءته لرسالة **«تدبير المتوحد»** على أن يرى في ابن باجة فيلسوفاً أرسطياً قويم العقيدة «قطع» مع الفلسفة المشرقية الإشراقية ليرسي حجر الأساس «العلمي» للفلسفة المغربية البرهانية. ولكنه يضطر، توفيراً للمصداقية الداخلية لمثل هذه الأطروحة، إلى اختراع ابن باجة لا وجود له وإلى «تعييشه» في عصر غير عصره المرابطي يصفه بأنه عصر «انحلال في السلطة الرسمية، السياسية والثقافية»، مما أتاح لابن باجة أن يمارس «التأليف الفلسفي متحرراً ليس فقط من القيود السياسية... بل كذلك من القيود الثقافية» (**«نحن والتراث»**، ص ٢٥٤).

الجوامع والمعاهد والمدارس. وفي الوقت الذي رفعوا أيدي المالكيين الفروعيين عن الفتوى والقضاء والتدريس، فقد أطلقوا حرية نسبية لممثلي المذاهب الأخرى، وأعلوا من شأن علماء الأصول وأهل الحديث، وردوا الاعتبار بوجه خاص إلى المذهب الظاهري الذي كادوا يتخذونه ـ مع عقيدة ابن تومرت ـ مذهباً رسمياً للدولة. ولكن هذا الانفتاح الثقافي لم يكن متعيناً بدوافع ذاتية بقدر ما كان تعبيراً عن ردة فعل على الأحادية المالكية لخصومهم المرابطين. ولهذا فإن الانقلاب الثقافي الموحدي سرعان ما مال إلى أن يتلبس طابعاً استبدادياً. وقد تجلى ذلك بوضوح عندما قرر ثالث خلفاء الموحدين يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن الملقب بالمنصور، أن يحمل الناس بالقوة على «الظاهر من القرآن والحديث» تطبيقاً لمذهب ابن حزم الذي كان يكنّ له تقديراً كبيراً إلى حد القول: «إن كل العلماء عيال عليه». ولم تكن نزعته الظاهرية التي جهر بها تعبيراً عن موقف انفتاحي فكري بقدر ما كانت تعكس بَرَماً بالتعدد والتشعب واختلاف الآراء والاجتهادات. ويبدو أن يعقوب المنصور ورث هذا البرم عن أبيه يوسف بن عبد المؤمن المكنى بـ «أبي يعقوب». فقد روى الحافظ أبو بكر بن الجد الفهري (٤٩٦ ـ ٥٨٦هـ)، الذي ظل في الشورى بإشبيلية مدة خمسين سنة متوالية، قال: «لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب أول دخلة دخلتها عليه وجدت بين يديه كتاب ابن يونس، فقال لي: يا أبا بكر، أنا أنظر في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله، أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا. فأي هذه الأقوال هو الحق؟ وأيها يجب أن يأخذ به المقلّد؟ فافتتحت أبيّن له ما أشكل عليه من ذلك، فقال لي وقطع كلامي: يا أبا بكر ليس هذا إلاّ هذا، وأشار إلى المصحف، أو هذا، وأشار إلى كتاب سنن أبي داود، وكان عن يمينه، أو السيف»[٨٦]. والحال، إن يعقوب المنصور لم يكتفِ بأن يُظهر «ما خفي في أيام أبيه وجده» من مقصد إلى «محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة»، بل عمد أيضاً إلى السيف ولغة السيف. وفي ذلك يقول المراكشي: «في أيامه انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرّد ما فيها من حديث رسول الله (ص) والقرآن، ففُعل ذلك فأحرق منها جملة سائر البلاد، كمدونة سحنون

(٨٦) عبد الواحد المراكشي: «**المعجب في تلخيص أخبار المغرب**»، تحقيق محمد سعيد العريان، الطبعة المصوّرة عن طبعة القاهرة ١٩٤٩، للجنة إحياء التراث الإسلامي التابعة للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ص ٣٥٦.

وكتاب ابن يونس ونوادر ابن أبي زيد ومختصره، وكتاب التهذيب للبراذعي، وواضحة ابن حبيب، وما جانس هذه الكتب ونحوها». ويضيف المراكشي بلسان حاله هذه المرة: «لقد شهدتُ منها وأنا يومئذ بمدينة فاس، يؤتى منها بالأحمال، فتوضع ويطلق فيها النار، وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة»[٨٧].

وإنما بين هذين: الانقلاب الأيديولوجي على الأحادية المرابطية المالكية الفروعية والتشوف إلى بناء أحادية جديدة من طبيعة ظاهرية وحديثية[٨٨]، عرفت الفلسفة في الأندلس مصيراً جديداً ـ قديماً. فمناخ الانقلاب الثقافي على المرابطين وفر لها هامشاً من الحرية طالما افتقدته في الأندلس المرابطية والعامرية والأموية (خلا حقبة الحكم الثاني الذهبية وحقبة انحلال السلطة المركزية في عهد ملوك الطوائف). ومناخ التعبئة لفرض أحادية ظاهرية ـ حديثية بديلة أعاد حبسها في عنق زجاجة القمع. وبما أن الرمز الأكبر للفلسفة في الأندلس في العهد الموحدي هو أبو الوليد بن رشد، فلنقل إنه عرف بشخصه المصيرين معاً: ففي طور أول قام له أبو يعقوب الموحدي مقام المعتصم للكندي، وفي طور ثانٍ عانى من ابنه المنصور ما عاناه المعتزلة من انقلاب المتوكل، ابن المعتصم.

وبالفعل، إن كبير مؤرخي العصر الموحدي عبد الواحد المراكشي لا يتردد في أن يجعل من أبي يعقوب مأموناً ثانياً أو حكماً ثالثاً. وفي ذلك يقول: «كان أحسن الناس ألفاظاً بالقرآن، وأسرعهم نفوذ خاطر في غامض مسائل النحو، وأحفظهم للغة العربية، وكان شديد الملوكية، بعيد الهمة، سخياً جواداً... مع إيثار للعلم شديد وتعطش إليه مفرط... يحفظ أحد الصحيحين... حفظه في حياة أبيه بعد تعلم القرآن... ثم

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٨٨) إن الظاهرية، برفضها القياس والإجماع والرأي، اعتمدت مرجعية قرآنية ـ حديثية خالصة. فالظاهري هو بالضرورة صاحب حديث، وإن لم يكن أصحاب الحديث بالضرورة ظاهريين. ومن هنا اقترنت ميول المنصور الظاهرية بميول حديثية (لا ننسَ أن أهل الحديث وعلمه كانوا محل اضطهاد واستبعاد في عهد المرابطين). والمراكشي يشير في موضعين على الأقل إلى انتصار المنصور لأهل الحديث بالتوازي مع انتصاره لأهل الظاهر. يقول: «وانتشر في أيامه للصالحين والمتبتلين وأهل علم الحديث صيت وقامت لهم سوق، وعظمت مكانتهم منه ومن الناس»، ثم يضيف: «ونال عنده طلبة العلم ـ أعني علم الحديث ـ ما لم ينالوا في أيام أبيه وجده... فعظم أمرهم، وبالغ الموحدون في برهم وإكرامهم» (**«المعجب»**، ص ٣٥٤ و٣٥٦).

طمح به شرفُ نفسه وعلو همته إلى تعلم الفلسفة، فجمع كثيراً من أجزائها، وبدأ من ذلك بعلم الطب. . . ثم تخطى ذلك إلى ما هو أشرف منه من أنواع الفلسفة، وأمر بجمع كتبها، فاجتمع له قريب مما اجتمع للحكم المستنصر باللّه الأموي. . . وفي الجملة لم يكن في بني عبد المؤمن في من تقدم منهم وتأخر ملك بالحقيقة غير أبي يعقوب هذا»[٨٩].

وأبو يعقوب هذا هو الذي كلف ابن رشد ـ بوساطة ابن طفيل ـ بحسب الرواية المشهورة، بتلخيص كتب أرسطو وتفسيرها لتقريب مأخذها على الناس وتخليصها مما سمّاه الخليفة الموحدي «قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه»[٩٠].

ولا شك في أن قرار التكليف هذا ترجم عن نفسه في **ورشة عمل** منقطعة النظير في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية لإعادة بناء المنظومة الأرسطية من خلال أقاويلها الذاتية مجرَّدةً ـ بالقدر المتاحة إمكانيته في الشروط المعرفية للعصر ـ عن أقاويل الشراح وإضافات المعلقين و «تجاوزاتهم». ولكن ورشة العمل الفلسفية هذه بقيت ـ بحكم شروط العصر أيضاً ـ **فردية ومستورة**. فابن رشد وحده، وليس أحد سواه، من تصدى لهذا العمل على مدى ثلث قرن الذي دامته خلاله خلافة أبي يعقوب وابنه المنصور. ولقد أداره في شبه سرية، وتحت الحماية المباشرة للخليفتين الموحديين. وعندما ارتفعت عنه هذه الحماية كانت نكبته ومحرقة كتبه. وليس أدل على **شروط الخوف ـ أو التخوف** على أقل تقدير ـ التي تصدى فيها ابن رشد لأداء المهمة المطلوبة منه، من الرواية التي يوردها صاحب «**المعجب**» على لسانه عن الجو النفسي الذي دارت فيه دخلته الأولى على الخليفة الموحدي: «لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما. فأخذ أبو بكر يثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري. فكان أول ما فاتحني به أمير

---

(٨٩) «**المعجب**»، ص ٣٠٥ و٣١٥.

(٩٠) إن ناقد العقل العربي، المسكون بهاجس القطيعة المعرفية المغربية مع المشرق، لا يجد من تعليل آخر لقرار التكليف ذاك سوى «الثورة في الأندلس على تقليد المشرق»، إذ «في إطار هذه الثورة يجب أن ننظر إلى عمل ابن رشد. وإذا كانت الكتب التي تَرْجمَت لابن رشد تشير إلى أن الخليفة الموحدي قد طلب منه القيام بشرح كتب أرسطو، فليس ذلك فقط لكون «عبارات أرسطو» مستغلقة قلقة، كما يحكي المؤرخون، بل لأن هذا الخليفة كان يريد ـ في ما نعتقد ـ شرحاً جديداً أصيلاً لا يتقيد بتأويلات فلاسفة المشرق» («**نحن والتراث**»، ص ٣٧١ و٣٧٦).

المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي: ما رأيهم في السماء ـ يعني الفلاسفة ـ أقديمة هي أم حادثة؟ **فأدركني الحياء والخوف**، فأخذت أتعلل **وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة**، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين مني **الروع والحياء**، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له. ولم يزل يبسطني حتى تكلمت فعرف ما عندي من ذلك. فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب»[٩١].

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن اللقاء بين ابن رشد وأبي يعقوب جرى في نحو العام ٥٦٠هـ على ما يجمع أكثر الباحثين[٩٢]، فلنا أن نستنتج أن ابن رشد أتمّ المرحلة

---

(٩١) **«المعجب»**، ص ٣١٣ ـ ٣١٤. والتسويد منا. والواقع أنه لم يكن الاشتغال بالفلسفة هو وحده المحظور، بل حتى اقتناء كتبها. والمراكشي هو من يروي أيضاً قصة الخوف العظيم الذي انتاب الطبيب الإشبيلي أبا الحجاج المراني عندما دهم عبيد الخليفة أبي يعقوب بيته وصادروا خزانة كتبه التي كانت تتضمن ـ فيما تتضمنه ـ كتباً في صناعة أحكام النجوم. ولكن «زال من نفسه الروع» عندما علم أن أمير المؤمنين طلب تلك الكتب، لا ليصادرها وبالتالي ليعاقبه، بل ليضمها إلى مكتبته التي اجتمع له فيها من الكتب «ما لم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب».

(٩٢) خلا الجابري الذي يؤكد في كتابه **«ابن رشد سيرة وفكر»** (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨، ص ٨٢) أن اللقاء تمّ عام ٥٤٨هـ يوم كان أبو يعقوب لا يزال والياً على إشبيلية. وغرض الجابري من هذا التوكيد أن يقول إن اللقاء «جرى قبل أن يبدأ ابن رشد في التأليف في الفلسفة»، الشيء الذي يعني أن المشروع الرشدي هو من البداية مشروع موحدي، وهذا ما يؤكد بدوره أفضال العهد الموحدي ـ الذي يؤمثله الجابري ـ على الفلسفة. والحال أن الجابري يضرب عرض الحائط ـ بتوكيده ذاك ـ بثلاث حقائق تاريخية. أولاهما، أن الخليفة الموحدي الأول عبد المؤمن عيّن ابنه أبا يعقوب والياً على إشبيلية عام ٥٥١هـ، وليس عام ٥٤٨هـ، إذ انتظر على ما يبدو أن يبلغ الثامنة عشرة. وثانيتهما، أن أبا يعقوب ـ المولود عام ٥٣٣هـ ـ ما كان له من العمر عام ٥٤٨ هـ ـ فيما إذا صح أن اللقاء جرى في ذلك العام ـ سوى ١٥ سنة. فهل يعقل أن يكون غلام في الخامسة عشرة قد هضم أقوال «أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة» في مسألة قدم العالم وحدوثه، وهضم في الوقت نفسه «احتجاج أهل الإسلام عليهم»؟ وثالثتهما، أن نص المراكشي يشير إلى أن المكلف الأول بمهمة تلخيص كتب أرسطو هو ابن طفيل، ولكن هذا أحالها على ابن رشد قائلاً له: «سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض =

الأولى من اشتغاله بالفلسفة (ما بين ٥٥٠ و٥٦٠هـ) في سرية تامّة، وفي حال من الخوف الدائم من أن يُكتشف أمره، وهي المرحلة التي أنجز فيها: **«المختصر في المنطق»، «المختصر في النفس»، «مختصر المجسطي»، «جوامع السماع الطبيعي»، «جوامع السماع والعالم»، «جوامع الكون والفساد»، «جوامع الآثار العلوية»، «جوامع ما بعد الطبيعة»**[٩٣]. وهذا لا يعني أن ابن رشد، بعد لقائه بأبي يعقوب الموحدي، قد كسر حاجز السرية. فلا شكّ في أن تنفيذه للمهمة التي كلفه بها ثاني الخلفاء الموحدين في تلخيص كتب أرسطو، قد تمّ هو الآخر في خفاء البلاط، وما كان له أن يخرج إلى العلن. ولو كان ذاع عنه اشتغاله بالفلسفة وعلوم الأوائل لما كان جرى تعيينه قاضياً على إشبيلية عام ٥٦٥هـ، ثم قاضياً على قرطبة بين عامي ٥٦٨ و٥٧٨هـ، وأخيراً قاضياً لقضاتها عام ٥٨٠هـ. فالنصاب العلني للفلسفة طيلة تلك الفترة كان لا يزال رجيماً، وهذا بدليل كلام ابن طفيل في مدخل **«رسالة حي بن يقظان»**، التي كتبها قبيل وفاته عام ٥٨١هـ، عن كونها محظورة في «الملة الحنيفية والشريعة المحمدية» وأعدم وجوداً في الصقع الأندلسي من الكبريت الأحمر. ومن هذا المنظور نستطيع أن نقول إن ابن رشد كان يعاني من ازدواجية شبه مماثلة لتلك التي عانى منها ابن باجة. نقول «شبه مماثلة» ـ لا مماثلة ـ لأن الانقلاب الموحدي، السياسي والثقافي معاً، سدد ضربات موجعة إلى «الأوليغارشية الفقهية» الأندلسية. ومن المؤكد أنه لم تعد لها في عهد بني عبد المؤمن السطوة التي كانت لها في عهد بني تاشفين. ومع ذلك، فإن ابن رشد، الذي كان أقوى تماسك منطق من ابن باجة وأكثر التزاماً بالمطابقة بين فكره وحياته، لم يتحمل على ما يبدو حتى تلك الازدواجية المخففة. ومن ثم فقد عنّ له، وهو دوماً تحت مظلة الحماية الموحدية، أنه مستطيع أن يحقق ما امتنع ابن طفيل وابن باجة من قبله عن تحقيقه، أي التوفيق بين الفلسفة والشريعة، وذلك هو المشروع الذي

= أغراضه ويقول: «لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس». فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة. وما يمنعني من ذلك إلاّ ما تعلمه من كبرة سني واشتغالي بالخدمة» (**«المعجب»**، ص ١٣٠). والحال أن ابن طفيل المتوفى عام ٥٨١هـ ما كان له أن يتحدث منذ عام ٥٤٨هـ عن «كبرة سنه». فيومئذ ما كان عمره يزيد على أربع وأربعين سنة إذا صح أن ولادته كانت عام ٥٠٤هـ.

(٩٣) انظر: «كرونولوجيا مؤلفات ابن رشد في أصولها العربية» في: جمال الدين العلوي: **«المتن الرشدي»**، مصدر آنف الذكر، ص ٤٧ ـ ١٢٦.

تصدى له في كتبه «الكلامية» الثلاثة: **«فصل المقال»** و**«مناهج الأدلة»** و**«تهافت التهافت»**، التي يعود تاريخ كتابتها ـ بحسب الكرونولوجيا التي وضعها جمال الدين العلوي ـ إلى الأعوام ٥٧٤ ـ ٥٧٦ هـ. والواقع أنه في هذه المؤلفات الثلاثة خرج الاشتغال الرشدي بالفلسفة إلى العلن. وبرغم كل التحوطات التي اتخذها ابن رشد، وفي مقدمتها الحرص على توجيه خطابه الفلسفي والكلامي إلى من سمّاهم «أهل البرهان» و «أهل التأويل» ـ الذين كاد أن يجعل منهم طبقة مغلقة ـ فلنا أن نفترض أن عين الأوليغارشية الفقهية الأندلسية قد احمرّت عليه منذ ذلك الحين. وبدون الدخول في تفاصيل تاريخية ليس هنا مكانها، فقد راحت تتحيّن الفرص لتخترق حاجز الحماية الموحدية التي وفرها له أبو يعقوب وابنه يعقوب المنصور من بعده. وتشير المصادر التاريخية إلى أن فقهاء الأندلس، وتحديداً قرطبة ـ أمنع مواقعهم ـ شكلوا وفداً أول وسيّروه إلى مراكش، العاصمة المغربية للدولة الموحدية، مزوّداً بـ «ملف» لعرضه على يعقوب المنصور. وكان ذلك سنة ٥٩٠هـ على ما يروي الأنصاري المراكشي الذي يورد ـ نقلاً عن أبي الحجاج بن عمر ـ التفاصيل التالية عن محتويات «الملف» «وأما أبو الوليد بن رشد فكان قد نشأ بينه وبين أهل قرطبة قديماً وحشة جرتها أسباب المحاسدة ومنافسة طول المجاورة، فانتدب الطالبون لنفي أشياء عليه في مصنفاته تأولوا الخروج فيها عن سنن الشريعة، وإيثاره لحكم الطبيعة، وحشروا منها ألفاظاً عديدة وفصولاً ربما كانت غير سديدة، وجمعت في أوراق، وقيل إن بعضها ألفي بخطه، ومشى رافعوها إلى حضرة مراكش، فشغل عن الالتفات إليها والوقوف عليها ما كانت الحال بسبيله من الاستعداد، والنظر في مهمات الجهاد[٩٤]. فنكص الطالبون على أعقابهم، وقنعوا من الظفر بسرعة إيابهم»[٩٥].

وما اكتفى المنصور بأن أصم أذنيه عن دس السعاة، بل إنه عندما عبر البحر وقدم إلى قرطبة لمواجهة الأذفنش (= ألفونس الثامن) بعث يستدعي أبا الوليد بن رشد ويكرمه ويتقصد أن يبوئه مكاناً رفيعاً في مجلسه، على مسمع ومرأى من أعيان قرطبة،

---

(٩٤) كان المنصور يتهيأ يومئذ لخوض معركة الأرك الشهيرة التي هزم فيها «الأذفنش»، ملك البرتغاليين، هزيمة منكرة يقول عنها صاحب **«المعجب»** أنها كانت «أختاً لهزيمة الزلاقة في مدة يوسف بن تاشفين أمير المرابطين».

(٩٥) الأنصاري المراكشي: **«الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة»**، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، السفر السادس، ص ٢٥.

توكيداً منه على ثقته[٩٦] به. ولكن كما يضيف صاحب «الذيل والتكملة» «الأعداء ـ لا كانوا! ـ لا يسأمون من الانتظار، ويرقبون أوقات الضرار». فقد استغلوا طول إقامة المنصور في إشبيلية وقرطبة ـ بعد انتصاره الكبير في وقعة الأرك[٩٧] ـ ليجددوا سعايتهم وليعدوا ملفاً ثانياً رصدوا فيه ما رصدوا «من شنيع الهفوات، الماحية لأبي الوليد الكثير من الحسنات، فقرئت بالمجلس وتؤولت أغراضها ومعانيها. . . فخرجت بما دلت عليه أسوأ مخرج». ويبدو أنه قد أُسقط يومئذ في يد المنصور، إذ لم يكن «يمكن عند اجتماع الملأ إلاّ المدافعة عن شريعة الإسلام». فلم يجد بداً من أن يأمر «طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين، وتعريف الملأ بأنه مرق من الدين، وأنه استوجب لعنة الضالين». وهكذا بدأت «نكبة ابن رشد» التي انتهت به منفياً إلى أليسانة «لقول من قال إنه ينسب في بني إسرائيل، وإنه لا يعرف له نسب في قبائل الأندلس».

وما طال قرار النفي ابن رشد وحده، بل جملة أيضاً من «المشتغلين بالحكمة وعلوم الأوائل»، يسميهم ابن أبي أصيبعة: أبا عبد الله بن إبراهيم الفقيه وقاضي بجاية، وأبا الربيع الكفيف، وأبا العباس الحافظ الشاعر، وأبا جعفر الذهبي الطبيب ومزوار الأطباء الذي كان المنصور يثني على خدمته له ويقول عنه «إن أبا جعفر الذهبي كالذهب الإبريز الذي لم يزدد في السبك إلاّ جودة».

ولنسجل للمنصور أنه، بقراره نفي ابن رشد، قد أنقذ حياته. فثبوت تهمة المروق من الدين عليه في المحاكمة العلنية التي أقيمت له في الجامع الأعظم بقرطبة، كان يستوجب له القتل ـ عقوبة كل من يثبت كفره. زد على ذلك أن المنصور لم يلبث أن

---

(٩٦) يروي ابن أبي أصيبعة قصة هذا اللقاء على النحو الآتي: «حدثني القاضي أبو مروان الباجي قال: «. . . لما كان المنصور بقرطبة وهو متوجه إلى غزو ألفنس، وذلك في عام أحد وتسعين وخمسمئة، استدعى أبا الوليد بن رشد، فلما حضر عنده احترمه كثيراً، وقربه إليه حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ حفص الهنتاتي، صاحب عبد المؤمن، وهو الثالث أو الرابع من العشرة (= العشرة الأوائل من مريدي ابن تومرت). . . فلما قرّب المنصور ابن رشد وأجلسه إلى جانبه حادثه، ثم خرج من عنده، وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه، فهنؤوه بمنزلته عند المنصور وإقباله عليه. . . وكان جماعة من أعدائه قد شيعوا بأن أمير المؤمنين قد أمر بقتله» («عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، ص ٥٣١).

(٩٧) أقام المنصور في الأندلس بقية عام ٥٩١ وكامل عام ٥٩٢، ولم يعد إلى مراكش إلاّ في نهاية ٥٩٣ على ما يذكر صاحب «المعجب».

تراجع عن قراره. فحال إيابه إلى مراكش في آخر عام ٥٩٣ أو مطلع عام ٥٩٤ بادر ـ وقد انعتق من ضغط فقهاء قرطبة في عقر دارهم ـ يعفو عن ابن رشد ويستقدمه إلى بلاطه في مراكش ويكرمه ويغدق عليه إلى حين وفاتهما، كليهما معاً ـ بفارق أشهر ـ سنة ٥٩٥هـ.

ولكن، لئن يكن المنصور قد انقذ حياة ابن رشد، فقد قضى بالمقابل بالإعدام النهائي على الفلسفة في الأندلس. ذلك أن قرار النفي ما كان وحده ليرضي فقهاء قرطبة. فعدوهم لم يكن ابن رشد بشخصه، بل بفكره. وهم ما استهدفوه بقدر ما استهدفوا الفلسفة التي أباح لنفسه الاشتغال بها. ولئن سكتوا على عدم قتله فلأن المنصور أسكتهم بقتله الفلسفة من خلال المرسوم الشهير الذي أصدره، غداة المحاكمة، بخط كاتبه أبي عبد الله بن عياش، بإدانة الفلسفة في مبدئها بالذات وبإدانة التعاطي بها كما لو أنه عمالة للشيطان ودَبٌّ في باطن الإسلام وإقذاء في جفن الدين. وقد جاء في هذا المرسوم الذي هو الأرهب بإطلاق في تاريخ قمع الفلسفة في الأندلس «قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام... فخلدوا في العالم صُحُفاً ما لها من خَلاق، مسوَّدة المعاني والأوراق، بُعدها من الشريعة بُعد المشرقين، وتباينها تباين الثقلين، يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها، وهم يتشعبون في القضية الواحدة فِرَقاً، ويسيرون بها شواكلَ وطُرُقاً. ذلكم بأن الله خلقهم للنار، وبعمل أهل النار يعلمون، ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلّونهم بغير علم، ألا ساء ما يزرون، ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين إنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلاّ أنفسهم وما يشعرون... فكانوا عليها أضرُّ من أهل الكتاب... لأن الكتابيّ يجتهد في ضلال ويجِدّ في كلال، وهؤلاء جهدهم التعطيل، وقصاراهم التمويه والتخييل... فلما أراد الله فضيحة عَمَايتهم وكشف غوايتهم، وُقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال، موجِبة أخْذَ كتاب صاحبها بالشمال، وظاهرها موشح بكتاب الله، وباطنها مصرِّح بالإعراض عن الله[٩٨]، لُبِّس الإيمان منها بالظلم، وجيء منها بالحرب الزبون في صورة السلم، مزلة للأقدام، ووهم يدب في باطن الإسلام، أسياف أهل الصليب دونها مفلولة، وأيديهم

(٩٨) الإشارة هنا واضحة إلى أن المقصود الأول كتب ابن رشد «الكلامية» ـ قبل «البرهانية» ـ إذ فيها حصراً حاول أبو الوليد التوفيق بين الفلسفة والشريعة.

عما يناله هؤلاء مغلولة[٩٩]، فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيّهم ولسانهم، ويخالفونها بباطنهم وغيِّهم وبهتانهم. فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في اللّه نبذ النواة، وأقصيناهم حيث يُقصى السفهاء من الغواة... فاحذروا، وفقكم اللّه، هذه الشرذمة على الإيمان حذركم من السموم السارية في الأبدان. ومن عُثر له على كتاب من كتبهم، فجزاؤه النار التي بها يُعذب أربابه، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه»[١٠٠].

وقد قرن المنصور النظر بالعمل، وأصدر أمره ـ والرواية هنا لابن أبي أصيبعة ـ بتعقب كتب الفلسفة وبإحراقها وملاحقة المشتغلين بها والحائزين إياها والبائعين لها من «المكتبيين»، وكلّف بهذه المهمة أبا بكر بن زهر لما له من خبرة ـ وهو سليل أسرة الأطباء الأندلسيين المشهورة ـ بـ «كتب المنطق والحكمة». والرواية موضوعة هنا مرة ثانية على لسان القاضي أبي مروان الباجي: «وكان المنصور قد قصد ألا يترك شيئاً من كتب المنطق والحكمة باقياً في البلاد. وأباد كثيراً منها بإحراقها بالنار، وشدد على ألاّ يبقى أحد يشتغل بشيء منها، وأنه متى وجد أحد ينظر في هذا العلم أو وُجد عنده شيء من الكتب المصنفة فيه، فإنه يلحقه ضرر عظيم»[١٠١]. وتطالعنا النغمة عينها لدى كبير مؤرخي العصر الموحدي، عبد الواحد المراكشي، ولكن باختصار أشد: فبعد المحاكمة التي أجراها المنصور لأبي الوليد في مجمع من «الرؤساء والأعيان من كل طبقة»، وبعد أن «أمر الحاضرين بلعنه، ثم أمر بإخراجه على حال سيئة وإبعاده»، أمر «بإبعاد من يتكلم في شيء من هذه العلوم، وكتبت عنه الكتب إلى البلاد بالتقدم إلى الناس في ترك هذه العلوم جملة واحدة، وبإحراق كتب الفلسفة كلها إلاّ ما كان من الطب والحساب وما يتوصل به من علم النجوم إلى معرفة أوقات الليل والنهار وأخذ سمت القبلة، فانتشرت هذه الكتب [= الرسائل الموجّهة باسم المنصور] في سائر البلاد وعمل بمقتضاها»[١٠٢].

وهكذا، وكعقبى مباشرة لمرسوم المنصور وإجراءاته التنفيذية فقدت الفلسفة في

---

(٩٩) لا ننسى أن اتهام المتفلسفين المسلمين بالتبعية للكتابيين له مفعول مضاعف في ظروف الحرب الاستردادية والأيديولوجيا الجهادية.

(١٠٠) «الذيل والتكملة»، مصدر آنف الذكر، السفر ٦، ص ٢٦ ـ ٢٨.

(١٠١) «عيون الأنباء»، ص ٥٢٣.

(١٠٢) «المعجب»، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

الأندلس ـ على ما هي عليه أصلاً من رقة حال وهشاشة وضع ـ **مشروعيتها النظرية وإمكانيتها العملية معاً**[١٠٣]. ولم تقم لها، حتى بعد موت المنصور، قيامة[١٠٤].

وبدون أن ندخل هنا في نقاش حول التفاسير العديدة التي قدمها المؤرخون القدامى والباحثون المحدثون لنكبة ابن رشد، فإننا سنلاحظ أن هذه النكبة لا يمكن أن تُقرأ كما لو أنها عرض عارض وحالة فردية تختص بابن رشد حصراً. فهي لا تقبل التفسير إلاّ في سياقها الموضوعي العام بوصفها الفصل الختامي ـ والأكثر مأساوية ـ من

---

(١٠٣) فضلاً عن اعتبارها الاجتماعي إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن أهجى شعراء العصر وأقدرهم على السخرية الكاريكاتورية ـ وهو الحاج أبو الحسين بن جبير (ت٦١٤هـ) ـ سلّط على ابن رشد، وعلى الفلسفة والمتفلسفين عموماً ـ بمناسبة صدور المرسوم الخليفي ـ وابلاً متدافعاً من طلقات لسانه الشديد اللسع. ومن ذلك قوله:

قد ظهرت في عصرنا فرقة ... ظهورها شؤم على العصرِ
لا تقتدي في الدين إلاّ بما ... سنّ ابن سينا وأبو نصرِ

وقوله:

يا وحشة الإسلام من فرقة ... شاغلة نفسها بالسفَهْ
قد نبذت دين الهدى خلفها ... وادعت الحكمة والفلسفة

وقوله:

لم تلزم الرشد يا ابن رشد ... لما علا في الزمان جدك
وكنت في الدين ذا رياء ... ما هكذا كان فيه جدك

وقوله:

نفذ القضاء بأخذ كل مرمه ... متفلسف في الدين متزندق
بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقة ... إن البلاء موكّل بالمنطق

وقوله:

خليفةُ اللّه أنت حقّا ... فازقَ من السعد خير مرقا
حميتم الدين من عداه ... وكل من رام فيه فتقا
أطلعك اللّه سرّ قوم ... شقوا العصا بالنفاق شقا
تفلسفوا وادعوا علوماً ... صاحبها في المعاد رشقا
واحتقروا الشرع وازدروه ... سفاهةً منهم وحمقا
أوسعتهم لعنة وخزياً ... وقلت بعداً لهم وسحقا
فابقَ لدين اللّه كهفاً ... فإنه ما بقيتَ يبقا

(١٠٤) يذكر المقري أن المأمون، ابن المنصور، قتل ابن حبيب «على هذا العلم [=الفلسفة] بإشبيلية، وهو علم ممقوت بالأندلس لا يستطيع صاحبه إظهاره، فلذلك تخفى تصانيفه» (**«نفح الطيب»**، ج٤، ص ١٧٦).

رواية متتالية الفصول تحكي بؤس الوضعية الفلسفية في الأندلس.

[وقد يكون مباحاً لنا أن نفتح هنا قوسين لنلاحظ أن ناقد العقل العربي، في محاولة منه لإنقاذ أطروحته عن مثالية الوضعية الفلسفية الأندلسية في عهد الموحدين، وحتى في عهد المنصور الذي يقول عنه إنه «كان يعشق الجدل والمناقشات الفلسفية»، يصرّ على أن يتحرى لنكبة ابن رشد، لا عن **أسباب أيديولوجية** تشي ببؤس تلك الوضعية، بل عن **أسباب سياسية** من شأنها أن تعتّم على هذا البؤس وتحجبه عن الوعي. فعنده أن المنصور نكب ابن رشد لتواطئه في مؤامرة انقلابية دبرها ضده أخوه أبو يحيى والي قرطبة. وهو يدعم هذه الأطروحة عن تورط ابن رشد في مؤامرة أبي يحيى بشواهد يسوقها من تفسيره لـ «**جمهورية**» أفلاطون ضمّنها ـ على ما يؤكد الجابري ـ انتقادات مباشرة وضمنية لواقع الطغيان والاستبداد في الحكم في عهد المنصور. ويخلص من ذلك كله إلى القول: «إذاً، لم يكن سبب نكبة ابن رشد هو ما ذكره المنشور الذي أصدره الخليفة المنصور، والذي يتهم ابن رشد وجماعة من أصحابه بالاشتغال بالفلسفة والعلوم القديمة. كلا، لقد وقعت الفلسفة هنا مرة أخرى ضحية للسياسة. وبدلاً من أن يأمر الخليفة بإحراق الكتاب الذي أثار غضبه، كتاب «**جوامع سياسة أفلاطون**» [= الجمهورية]، أمر بإحراق كتب الفلسفة، ليس انتقاماً من الفلسفة ذاتها، بل تغطية للكتاب المقصود بالذات. وبدلاً من أن يحقق الخليفة المنصور مع ابن رشد في علاقاته بأخيه أبي يحيى، حقق معه في عبارة قيل إنه حكى فيها قول اليونان: «إن الزهرة أحد الآلهة»[١٠٥]. والحال أن أطروحة ناقد العقل العربي هذه تثير سؤالين تاريخيين، وثالثاً معرفياً. فلو صح اشتراك ابن رشد في المؤامرة، فلماذا لم يقتله المنصور مع أنه لم يتردد في قتل أخيه نفسه (وكان قتل من قبل أخاً أول له وعمّاً في مؤامرة عائلية سابقة) قائلاً له قولته الشهيرة قبل أن يأمر بضرب عنقه: «أنا أقتلك بقوله ﷺ: «إذا بويع خليفتان بأرض فاقتلوا الآخِر منهما»؟ ولو صح أيضاً اشتراكه في المؤامرة التي يعود تاريخها بحسب صاحب «**المعجب**» إلى نحو العام ٥٨٧هـ، فلماذا انتظر المنصور خمس سنوات أو ربما ستاً لينكب ابن رشد عام ٥٩٣هـ؟ وفي إطار هذا السؤال يثور سؤال آخر: لماذا لم يغتنم المنصور، والحال هذه، فرصة ملف الاتهام الأول الذي رفعه وفد فقهاء الأندلس إلى «حضرة مراكش»

(١٠٥) د. محمد عابد الجابري: «**المثقفون العرب في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٥، ص ١٥٣.

سنة ٥٩٠هـ ليصفّي حسابه مع ابن رشد؟ بل لماذا، بدلاً من أن ينكبه منذ ذلك الحين، عمد إلى إكرامه ذلك الإكرام الكبير وإنزاله في مجلسه منزلة «رابع العشرة» على مسمع ومرأى من أعيان قرطبة وفقهائها، وذلك عندما عبر إلى الأندلس سنة ٥٩١هـ استعداداً لخوض معركة الأرك؟ على أن الأهم من جميع هذه الأسئلة السؤال المعرفي المتعلق بتلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون. فإصراراً من الجابري على أن الانتقادات الجزئية لابن رشد للواقع القائم في جزيرة الأندلس إنما هي موجهة ضد استبداد المنصور وطغيانه، يضطر إلى أن يزيح تاريخ تأليف **«جوامع سياسة أفلاطون»** من مطلع ستينيات القرن السادس الهجري إلى مطلع التسعينيات منه. فخلافاً لإجماع الباحثين (إرفن روزنتال، مترجم الكتاب من العبرية إلى الإنكليزية، وحسن مجيد العبيدي مترجمه من الإنكليزية إلى العربية[106]، وعلى الأخص جمال الدين العلوي في الكرونولوجيا الممتازة التي وضعها لمؤلفات ابن رشد)، يذهب الجابري إلى أن **«جوامع سياسة أفلاطون»** ليس من مؤلفات ابن رشد المبكرة، بل من مؤلفاته المتأخرة، وربما آخر مؤلَّف له، بدون أن يسوق على هذه المصادرة أي دليل مادي أو قرينة معنوية سوى كونها تخدم أطروحته عن السبب السياسي المزعوم ـ لا الأيديولوجي ـ لنكبة ابن رشد. وبدون أن ندخل هنا في تفاصيل الأدلة التي قدمها الباحثون المعنيون على كون تأليف الكتاب يعود تاريخه إلى العقد السابع، أو مطلع العقد الثامن على أبعد تقدير، من القرن السادس للهجرة، فإننا نقترح هٰهنا دليلاً ـ نعتقده قاطعاً ـ على التبكير في تلخيص ابن رشد لـ **«جمهورية»** أفلاطون. فالجابري يورد ـ بالترجمة عن روزنتال ـ الإهداء الختامي الذي ينهي به ابن رشد تلخيصه لسياسة أفلاطون: «هذه، أدام الله عزكم وأطال بقاءكم، جملة الأقاويل النظرية الضرورية في هذا الجزء من العلم الذي تشتمل عليه هذه الكتب المنسوبة لأفلاطون. لقد شرحناها بأوجز ما يمكن نظراً لاضطراب الوقت. **وما كنا لنوفق بهذا لولا مساعدتكم لنا في فهمها**»[107]. وبغضّ النظر عن هوية الشخص الموجه إليه الإهداء (وهو الأمير أبو يحيى بتقدير الجابري، والخليفة أبو يعقوب الموحدي بتقدير مترجمي الكتاب إلى الإنكليزية والعربية)، فإننا سنلاحظ أن ابن رشد البالغ من العمر سبعين عاماً سنة ٥٩٠هـ، ما كان سيحتاج إلى المساعدة من

---

(١٠٦) انظر: **«تلخيص السياسة»** لابن رشد، نقله إلى العربية حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨.

(١٠٧) **«المثقفون في الحضارة العربية»**، مصدر آنف الذكر، ص ١٤٩، والتسويد منا.

أحد ـ لو صح أنه وضع تلخيص **«الجمهورية»** في تلك السنة ـ ليفهم أفلاطون، وهو الذي كان أنهى تلخيص مؤلفات أرسطو الأكثر تعقيداً بما لا يقاس من كتابات أفلاطون، وشرحها. فإشارة ابن رشد إلى أنه كان بحاجة إلى مساعدة راعي مشروعه لفهم أفلاطون تقطع بتبكير تلخيصه لكتاب **«الجمهورية»**. وبما أن راعي مشروعه قد أمده لا بالدعم المادي والمعنوي فحسب، بل كذلك ـ وكما يضيف نص الإهداء ـ بـ «جميل المشاركة في جميع ما أحببناه في هذه العلوم» وبـ «العون على التمكن فيها من جميع الوجوه»، فليُسْمح لنا بأن نفترض أن الراعي الفكري لابن رشد في باكورة اشتغاله بعلوم الفلسفة ليس أحداً آخر سوى ابن طفيل نفسه، الذي رأى النور قبله بنحو ستة عشر عاماً ومات قبله أيضاً بنحو أربعة عشر عاماً، والذي سيتابع رعايته له يوم سيقدمه لأمير المؤمنين أبي يعقوب ويحيل إليه مهمة تلخيص كتب أرسطو بعد أن تحقق من «قوة نزوعه إلى الصناعة].

العوامل الرئيسية والثانوية لبؤس الوضعية الفلسفية في الأندلس

لنقفل الآن القوسين، ولنستعد لوحة بؤس الفلسفة في الأندلس بقسماتها الرئيسية الأربع التالية:

أولاً ـ هيمنة **الأحادية المالكية الفروعية** التي سدت المنافذ لا أمام «العلوم الدخيلة» من منطق وفلسفة فحسب، بل حتى أمام «العلوم الأصيلة» من علم أصول الدين وعلم أصول الفقه ومذاهبه المغايرة، وحتى علم الحديث. والحال أن الفلسفة، بطبيعتها، لا معيش لها إلاّ في ظل **التعددية**.

ثانياً ـ هيمنة **الوضعية الجهادية** في الأندلس وما تستتبعه من تعبئة أيديولوجية ووجدانية دائمة. والحال أن الفلسفة لا معيش لها إلاّ في أجواء الانفراج ـ النسبي على الأقل ـ للعصبيات والتوترات.

ثالثاً ـ **التحالف العضوي بين السلطتين السياسية والفقهية** الذي بلغ أوجه في العهد المرابطي، ولم تتراخ قبضته في مطلع العهد الموحدي إلاّ لتضرب بمزيد من القوة مع رضوخ المنصور في آخر حياته لضغط الأوليغارشية الفقهية بعد وقعة الأرك، التي يبدو أنها أججت من جديد نار الأيديولوجيا الجهادية وردت الاعتبار والحيوية معاً إلى الطبقة القيِّمة عليها: الفقهاء. والحال أنه خلا حقبة انحلال السلطة المركزية في زمن ملوك الطوائف وحقبة البلبلة الأيديولوجية التي مثّلها التبني المضمر والمعلن للمقصد الظاهري

من قبل ثاني خلفاء الموحدين وثالثهم، فإنه ما أمكن للفلسفة في الأندلس أن تحقق **تراكماً تاريخياً** هو لها شرط الخصوبة والبقاء. ولهذا بقيت الظاهرة الرشدية ـ على ألقها الخاطف للأنظار ـ بلا غد، وما مثّلت في طوق الحصار الأيديولوجي المفروض على الفلسفة في الأندلس سوى ثغرة أمكن سدها بسهولة وسرعة معاً.

رابعاً ـ **النصاب اللاشرعي** للفلسفة في الأندلس الذي أجبرها على أن تكون **لاجتماعية (Asociale)**، لا من حيث نفرة الجمهور منها فحسب، بل كذلك من حيث نفرتها هي نفسها من الجمهور. فعلاوة على أنها بقيت **فلسفة أفراد**، ولم تفلح حتى في أن تكون **فلسفة نخبة** ـ شأن شقيقتها في المشرق ـ فقد جذّرت نفسها، سواء من المنظور الابستمولوجي أو من منظور استراتيجية الخطاب، في **إشكاليات لاجتماعية**: كهف ابن مسرة، متوحد ابن باجة، جزيرة ابن طُفيل العزلاء، الطبقة المغلقة لأهل البرهان عند ابن رشد.

وإلى هذه المعالم الرئيسية الأربعة للوحة الوضعية الفلسفية الأندلسية، نستطيع أن نضيف، على سبيل الاستكمال، اللمسات الأربع التالية:

أولاً ـ لم تعانِ الفلسفة من اضطهاد فقهاء الأندلس فقط، بل كذلك من اضطهاد عامتها. فالعامة مقولة ثابتة من مقولات تفسير التاريخ الأندلسي، ولا سيما فتنه. ويظهر أن أشرس عوام الأندلس عوام قرطبة. ففيهم يقول المقري ـ نقلاً عن ابن سعيد صاحب كتاب «**المغرب في حلل المغرب**» ـ: «هي [= قرطبة] من أحسن بلاد الأندلس مباني، وأوسعها مسالك، وأبرعها ظاهراً وباطناً. . . ولأهلها رياسة ووقار، ولا تزال سمة العلم متوارثة فيهم. إلاّ أن عامتها أكثر الناس فضولاً، وأشدهم تشنيعاً وتشغيباً، ويضرب بهم المثل ما بين أهل الأندلس في القيام على الملوك والتشنيع على الولاة وقلّة الرضى بأمورهم. حتى أن السيد أبا يحيى بن يعقوب بن أبي عبد المؤمن[(١٠٨)] لمّا انفصل عن ولايتها قِيل له: كيف وجدت أهل قرطبة؟ قال: مثل الجمل إن خففت عنه الحمل صاح، وإن أثقلته به صاح، ما ندري أين رضاهم فنقصده، ولا أين سخطهم فنتجنبه، وما سلّط اللّه عليهم حجّاج الفتنة حتى كان عامتها شراً من عامة العراق»[(١٠٩)]. وبدوره، يؤكد كلوديو سانشيز ألبورنوث ـ وهو اختصاصي كبير معاصر

(١٠٨) هو أخو المنصور الذي أمر بضرب عنقه عقاباً له على ما زعمه فيه من طمعه بعرشه.

(١٠٩) «**نفح الطيب**»، ج٢، ص ١٠.

بتاريخ إسبانيا الإسلامية الإسلامية وفلسفتها ـ على الدور القمعي لعامة الأندلس، وتحديداً قرطبة، في مواجهة أهل الفكر: «ما كان أسهل على الوعاظ الدينيين من تأليب هؤلاء العوام على المفكرين ورجال الفكر المشكوك في أنهم من أهل البدعة. ولطالما اضطر التعاليميون والفلاسفة والشعراء إلى اتقاء شر ورعهم المتشكك»[110]. وهذا ما كان لاحظه أيضاً أرنست رينان في وقت مبكر: «إن أول ما ينبغي أن نلاحظه، وما قد يبدو مدهشاً للوهلة الأولى، هو أن تلك الاضطهادت كانت تروق جداً للشعب، وأن الأمراء الأكثر تثقفاً كانوا يرضخون فيأمرون بها، رغماً عن مشاربهم الشخصية، وذلك كوسيلة لكسب الشعبية. ولقد كان نفور العامة هذا من الفلسفة الطبيعية واحدة من السمات الأكثر تمييزاً لإسبانيا الإسلامية، ومن الصعب ألا نرى فيه مظهراً من مظاهر تأثير العرق المغلوب على أمره»[111]. وبالفعل، أما كان القاضي صاعد أفادنا أن الحاجب المنصور بن أبي عامر أحرق الكتب التي جمعها الحكم الثاني «تحبباً إلى عوام الأندلس»؟ ولقد كان ابن رشد من جملة الذين ذاقوا مرارة سفه العامة. فقد «أخبر عنه أبو الحسن بن قطرال أنه قال: أعظم ما طرأ عليّ في النكبة أني دخلت أنا وولدي عبد اللّه مسجداً بقرطبة، وقد حانت صلاة العصر. فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه»[112]. ويضيف ابن سعيد المغربي تفصيلاً آخر فيقول إنه حينما تحقق المنصور بن عبد المؤمن مما نسب إليه «أمر به، فأقيم، وجعل كل من يمر به يلعنه ويبصق في وجهه، ثم أمر بنفيه إلى ليسانة مدينة اليهود»[113].

ثانياً ـ تعود هشاشة الوضعية الفلسفية في الأندلس، في جملة الأسباب الفرعية، إلى الانعدام التام لظاهرة الترجمة في الغرب الإسلامي الذي لم يعرف، من قريب أو

---

(١١٠) انظر مقالته المشهورة «إسبانيا ما قبل الإسلامية وإسبانيا الإسلامية» المنشورة ترجمتها الفرنسية في المجلة التاريخية: أمشاج (Mélanges)، إصدار ١٩٦٧، ص ٣٢٩. والطريف في الأمر أن ألبورنوث يردّ غلو عامة قرطبة في الورع والتعصب الانفعالي للدين إلى انتمائهم الأصلي إلى العرق الإسباني «الحار الدم» وإلى كونهم حديثي اعتناق للإسلام بعد ارتدادهم عن النصرانية. ومن هنا تسميته لهم بـ «المسلمين الجدد».

(١١١) إرنست رينان: **ابن رشد والرشدية**، في المؤلفات الكاملة، م٣، تحقيق هنرييت بسيشاري، منشورات كالمن ليفي، باريس ١٩٤٩، ص ٤٦.

(١١٢) «**الذيل والتكملة**»، س ٦، ص ٢٧.

(١١٣) ابن سعيد: «**المغرب في حلى المغرب**»، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص ١٠٥.

بعيد، حركة موازية لتلك التي شهدها المشرق في القرون الأربعة الأولى في مجال النقل إلى العربية من اللغات الحضارية الأخرى. فجميع ما ورد إلى الأندلس من كتب الفلسفة وعلوم الأوائل إنما تمّ «تصنيعه» في ورشات الترجمة المشرقية في بغداد والموصل والبصرة وحران والرها ونصيبين ودمشق والإسكندرية. ولقد ظل ابن رشد في مشروعه لإعادة بناء المنظومة الأرسطية وتخليصها من «قلق عبارة المترجمين» أسير هذه الترجمات المشرقية عينها(١١٤). ولم يكن بين مسلمي الأندلس، ولا على الأخص بين نصاراها، من يتقن اليونانية، اللغة الأم للفلسفة. وحسبنا هنا شاهد واحد يورده ابن جلجل صاحب «**طبقات الأطباء والحكماء**» في مقدمة تفسيره لـ «أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديسقوريدس». فقد ذكر أن «أرمانيوس الملك، ملك القسطنطينية» كاتب صاحب الأندلس عبد الرحمن الناصر «وهاداه بهدايا لها قدر عظيم، فكان في جملة هديته كتاب ديسقوريدس مصوَّر الحشائش بالتصوير الرومي العجيب. وكان الكتاب مكتوباً بالإغريقي الذي هو اليوناني. . . ولم يكن يومئذ بقرطبة من نصارى الأندلس مَن يقرأ اللسان الإغريقي الذي هو اليوناني القديم، فبقي كتاب ديسقوريدس في خزانة عبد الرحمٰن الناصر باللسان الإغريقي، ولم يُترجم إلى اللسان العربي»(١١٥).

ثالثاً ـ مما أسهم أيضاً في هشاشة الوضعية الفلسفية في الأندلس كون الفلسفة، بل علوم الأوائل إجمالاً، قد ارتبطت اسماً وذكراً بنوع من حركة «شعوبية» عرفتها الأندلس، وكان مدارها، تماماً كما في المشرق، المفاضلة بين العجم والعرب. وقد تزعم هذه الحركة «المستعربون» من السكان الإسبان الأصليين الذين أسلموا. ولم يكن مدار هذه المفاضلة دينياً، بل إثنياً. ففي مواجهة العصبيتين الكبيرتين في الأندلس:

---

(١١٤) من الأخطاء الطريفة التي ارتكبها ابن رشد في شروحه من جراء انتساره للغة الترجمة عن غير معرفة باللغة الأصلية قوله، على لسان أرسطو، إن الإغريق سموا بهذا الاسم لأن «الغرق كان في قديم الدهر في بلاد اليونانيين. . . وهم الذين كانوا يسمون قبل ذلك إغروقية. . . والظاهر من كلامه [= أرسطو] أنهم إنما سموا إغروقية من الغرق الذي أصاب بلادهم. وإن هذه اللفظة توافق فيها اللسانان، أعني لسان العرب ولسانهم» (**«تلخيص الآثار العلوية»**، ص ٧٥). وما كان ليدور في خلد لابن رشد أن الإغريق ما كانوا يسمون كذلك ـ فهم ما عرفوا أنفسهم إلاّ باسم الهلينيين ـ وإن الرومان هم الذين أطلقوا عليهم في زمن لاحق اسم «الإغريق»، وهذا ليس نسبة إلى موضع «مغرورق»، بل نسبة إلى قبيلة كانت تعرف بهذا الاسم.

(١١٥) نقلاً عن: **«تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس»**، ص ٢٣٥.

العربية والبربرية، برزت عصبية ثالثة هي عصبية المستعربين الذين طاب لهم أن يعيّروا العرب والبربر بـ «بداوتهم»، وأن يُدِلُّوا عليهم بـ «حضارتهم»؛ وكان واحداً من أبرز الناطقين بلسان هذه العصبية الإسبانية [= الإشبانية بلغة أهل العصر] أبو عامر ابن غرسيه، وهو من أبناء نصارى البشكنس [= الباسك اليوم] سُبي صغيراً وربي على العربية والإسلام في كنف مولاه الأمير مجاهد العامري. وقد كتب ابن غرسيه في نحو الثلث الأول من القرن الخامس للهجرة رسالة ـ كان لها دوي في حينه ـ في **«تفضيل العجم على العرب»**. وقد فخر بأبناء جلدته «ذوي الآراء الفلسفية الأرضية والعلوم المنطقية الرياضية»، وأزرى بـ «بني الإماء» من «العربان» الأميين الذين لا حظّ لهم، في كثير أو قليل، من علوم الأوائل من «يونان وساسان وكلدان». وقد تكاثرت الردود على الرسالة، وامتدت في الزمن إلى القرنين السادس والسابع، وكان مدارها، إجمالاً، أن «العرب بأميتها أدركت بحلومها ما أدركته الأوائل بتعاليمها»، وأن البيان العربي قد سد مسد العلم الأعجمي، وأن المتشدقين بعلوم «الأسترلوميقى والأرتماطيقى، والتعاليم المنطقية والموسيقى، والفنون الفلسفية والجومطريقى»، قد غاب عنهم أن العرب «أهل البيان وأربابه»، بلسانهم نزل الفرقان فرفع لهم على الأمم البنيان، وأنه «لما جاءت الديانة بطلت الكهانة، ولما نزل القرآن زُجر الشيطان»(116). وبصرف النظر عن الإنشاء الهجائي في الرسالة وفي الردود عليها، فقد ثبّتت المساجلة في محصلة الختام **اللامشروعية الدينية والعجمة البيانية** للفلسفة، وجعلت لعلوم الأوائل بجملتها **نصاباً شعوبياً رجيماً** ذا دلالية سالبة مضاعفة في سياق حقل تداولي متوتر بهواجس المواجهة المصيرية مع الاسترداديين الإسبان(117).

---

(116) نشر عبد السلام هارون رسالة ابن غرسية والردود عليها في **«نوادر المخطوطات»**. وانظر عرضاً ملخصاً لهذه المساجلة في: **«تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس»**، ص ١١٤ ـ ١٢٢.

(117) بدون أن يدخل ابن رشد طرفاً في المساجلة الشعوبية، فقد بدا عليه وكأنه يتبنى أطروحتها المركزية. فقد وضع نفسه على مستوى نوع من ميتافيزيقا الهوية ومن الحتمية الإثنية والجغرافية ليلاحظ أن طول نزول أبناء الأمم الغريبة في إقليم بعينه يكسبهم طباع أهل هذا الإقليم، وهو «ما يعرض لأمة العرب وأبناء البربر بجزيرة الأندلس، فإنهم عادوا إلى طبيعة الأمة المنسوب إليها، وهم الأشبان، ولذلك كثرت فيهم العلوم» (**«تلخيص الآثار العلوية»**، ص ١٠٤). وكأن ابن رشد يعتقد في باطن نفسه أن «أمة العرب وأبناء البربر» عريّون من العلوم بالفطرة، مثلما «الأشبان» حائزون لها بالفطرة، أو على أية حال بحكم انتمائهم إلى الإقليم الخامس الذي هو =

رابعاً ـ علاوة على هذه الشبهة الشعوبية، أحاطت بالفلسفة وعلوم الأوائل شبهة «كتابية»، أو بتعبير أوضح: «ذمية». وقد رأينا كيف اتهم مرسوم المنصور المتفلسفين بأنهم أشرّ على الدين الحنيف من «الكتابيين»، وكيف قرن الاتهام بالإيحاء بأصل ذمي دخيل لابن رشد بنفيه إلى «منزل اليهود» بأليسانة. والواقع أن الفلسفة في الأندلس لم تعان من حضور أهل الكتاب بقدر ما عانت على العكس من غيابهم، أو تغييبهم بالأحرى، كما سنرى. فالفلسفة تكاد أن تكون والتعددية الدينية توأمين. فعندما يختلف الناس في الدين لا يعود من ضابط للاتفاق سوى العقل[١١٨]. وبدون أن تكون الفلسفة معادية للنقل بالضرورة، فإنها لا تعمل ولا تزدهر في مناخ نوع من حرب صليبية دائمة[١١٩]. وفي سياق الخطر الداهم الذي صار يمثله الاسترداديون النصارى عند الثغور الخارجية، بدت مشروعةً، أو مبررةً على الأقل، تصفية «الجيب الداخلي» الذي كان يمثّله أهل الذمة، من نصارى ويهود على حد سواء. ولا شك في أن تقاليد التعددية الدينية المشرقية قد وجدت لها قدراً لا يُستهان به من الاستمرارية في عهد الحكم المركزي للأمراء والخلفاء الأمويين المروانيين، الذين تقيدوا بأحكام أهل الكتاب في النص القرآني وبأحكام أهل الذمة في الشرع الإسلامي. ولكن في الوقت الذي

= الإقليم المعتدل ـ «لا الرابع على ما يعتقده كثير من الناس» ـ الذي يجعل من بلادنا [= جزيرة الأندلس] أقرب طبيعة إلى بلاد اليونانيين من بلاد العراق [والشام]». ولسوف نرى أن ناقد العقل العربي يتبنى هذه الحتمية «الأقاليمية» ليعلل التفوق العقلاني لما يسميه «بالمشروع الثقافي الأندلسي ـ المغربي» على الإرث الثقافي المشرقي.

(١١٨) يروي الذهبي في «**تاريخ الإسلام**»، وإن على سبيل الاستنكار، الواقعة التالية: «ذكر الحميري في ترجمة أبي عمر بن محمد سعدي الأندلسي طامة كبرى. قال: سمعت أبا محمد عبد الله بن أبي زيد الفقيه يسأل أبا عمر أحمد بن سعدي المالكي عند وصوله إلى القيروان من بلاد المشرق، فقال: هل حضرت مجالس أهل الكلام؟ قال: نعم مرتين، ولم أعد إليها. قال: لِمَ؟ فقال: أما أول مجلس حضرته فرأيت مجلساً قد جمع الفِرق من السنة والبدعة والكفار واليهود والنصارى والدهرية والمجوس، ولكل فرقة رئيس يتكلم ويجادل عن مذهبه. فإذا جاء رئيس قاموا كلهم له على أقدامهم حتى يجلس، فإذا تكلموا قال قائل من الكفار: قد اجتمعتم للمناظرة، فلا يحتجّ أحد بكتابه ولا بنبيّه، فإننا لا نصدق ذلك ولا نعتدّ به، وإنما نتناظر بالعقل والقياس. فيقولون نعم. ولما سمعت ذلك لم أعد. ثم قيل لي: هذا مجلس آخر للكلام. فذهبت إليه، فوجدتهم على مثل سيرة أصحابهم. فقاطعت مجالس أهل الكلام».

(١١٩) لا ننسى أنه في المشرق أيضاً تواقَتَ أفول الفلسفة مع بدء الحروب الصليبية، وأن بطل وقعة حطين ـ صلاح الدين الأيوبي ـ اضطلع، بما يخص مصائر الفلسفة في المشرق، بمثل الدور القامع الذي اضطلع به بطل وقعة الأرك في المغرب.

شرعت الفلسفة تعرف تفتحها النسبي في الأندلس من خلال الاجتهادات الفلسفية المتميّزة للثالوث الباجي ـ الطفلي ـ الرشدي، دخلت العدوة الشمالية من الغرب الإسلامي في طور من الأحادية الدينية لم تعرف نظيراً له الحاضرة الإسلامية الكلاسيكية في المشرق. فأمراء المرابطين وخلفاء الموحدين سعوا إلى سد العجز في ميزان مشروعيتهم السياسية بالمغالاة ـ إلى حد التعصب ـ بالتجلبب بالمشروعية الدينية. وقد دفعت بهم ديماغوجيتهم الدينية ـ المتضافرة مع رغبتهم في استمالة أفئدة عوام الأندلس ـ إلى خرق مدونة أحكام المكاتبين والمعاهدين في الإسلام وإلى التعاطي مع ذميي الأندلس من نصارى ويهود كما لو أنهم كبش محرقة. والعجيب أن فقيهاً من منزلة ابن رشد الجد، قاضي قضاة قرطبة في حينه، هو الذي قدم الذريعة الشرعية لأمير المرابطين علي بن يوسف بن تاشفين لإخلاء مدن إشبيلية وقرطبة وغرناطة من نصاراها ولترحيلهم في شهر رمضان من سنة ٥١٩هـ إلى مكناسة وسالة في المغرب. وفي ذلك يروي ابن عذاري المراكشي: «في هذه السنة احتسب الفقيه القاضي أبو الوليد ابن رشد ـ آجره الله ـ وتجشم النهوض إلى حضرة مراكش، فتلقاه أمير المسلمين بالمكرمة والمبرة، وبيّن له القاضي أمر الأندلس وما بليت به من مُعاهدتها وما جروه إليها وجنوه عليها من استدعاء ابن ردمير [= ألفونس الأول]، وما في ذلك من نقض العهد والخروج عن الذمة. وأصغى إليه الأمير عليّ وتلقى قوله بالقبول، فوقع نظره على تغريبهم وإجلائهم من أوطانهم، وهو أخف ما يؤخذ به من عقابهم. ونفذ عهده إلى جميع بلاد الأندلس بإجلاء المعاهدين إلى العدوة، فنُفي منهم في رمضان عدد جم أنكرتهم الأهواء وأكلتهم الطرق ونسفتهم الأسفار ونزل فيهم الوباء وفرقهم الله شذر مذر وأحل بهم عاقبة مكرهم وأذاقهم وبال أمرهم، ولا يحيق المكر السيئ إلاّ بأهله»(١٢٠). وطبيعي أن هذا التهجير الجماعي لنصارى الأندلس يقبل التفسير سياسياً وشرعياً معاً في محصلة الحساب بتعقيدات حرب الاسترداد وما استتبعته من تفعيل للازدواجية في الولاء لدى نصارى الأندلس (وبخاصة نصارى غرناطة الذين تجمع المصادر التاريخية على تورطهم في استدعاء ابن ردمير وفي إمداد جيشه بـ «الأقوات

---

(١٢٠) ابن عذاري المراكشي: **«البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب»**، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٠، ج٤، ص ٦٨ ـ ٦٩. وفي رواية أخرى لابن الوزان، تلميذ ابن رشد الجد، أن ذلك كله جرى في سنة ٥٢٠، لا في سنة ٥١٩ كما يذكر ابن عذاري.

والعلوفات»). ولكن ما لا يقبل أي تفسير بالمقابل، لا سياسياً ولا شرعياً، القرار الذي أصدره بعد زهاء ربع قرن الخليفة الموحدي الأول عبد المؤمن بن علي الكومي. فما كادت قواته تتغلب على قوات المرابطين وتستولي على مدن الأندلس تباعاً حتى أصدر مرسوماً يخيِّر بموجبه نصارى الأندلس ويهودها معاً بين أمرين: إما اعتناق الإسلام وإما الرحيل. وأما من يبقى منهم على دينه بدون أن يهاجر في الأجل المحدد فلن يكون جزاؤه غير القتل ومصادرة أملاكه[١٢١]. ولم يقتصر الأمر على الأندلس، بل طال أيضاً يهود المغرب النصارى الذين كان علي بن يوسف بن تاشفين قد رحّلهم إليه من مدن الأندلس. وبديهي أن نكبة اليهود بالمرسوم الموحدي كانت أشد من نكبة النصارى: فهؤلاء كان يسهل عليهم أن ينتقلوا من معسكر إلى آخر بدون أن يخسروا شيئاً آخر سوى أملاكهم. أما اليهود فقد وجدوا أنفسهم بين نارين، وما كان أمامهم من خيار آخر سوى التظاهر باعتناق الإسلام. ولكن حتى هذا الباب سُدّ عليهم. ففي آخر أيام أبي يوسف المنصور، وبالتواقت مع نكبة ابن رشد ـ هل كان ذلك من قبيل الصدفة؟ ـ أمر الخليفة الموحدي الثالث بـ «أن يميِّز اليهود الذين بالمغرب بلباس يختصون به من دون غيرهم، وذلك ثياب كحلية وأكمام مفرطة السعة تصل إلى قريب من أقدامهم، وبدلاً من العمائم كلوتات[١٢٢] على أشنع صورة كأنها البراديع تبلغ إلى تحت آذانهم، فشاع هذا الزي عند جميع يهود المغرب، ولم يزالوا كذلك بقية أيامه وصدراً من أيام ابنه أبي عبد اللّه إلى أن غيّره أبو عبد اللّه المذكور، بعد أن توسلوا إليه بكل وسيلة، واستشفعوا بكل من يظنون أن شفاعته تنفعهم، فأمرهم أبو عبد اللّه بلباس ثيابٍ صفر وعمائم صفر، فهم على هذا الزي إلى وقتنا هذا ـ وهو سنة ٦٢١هـ. وإن ما حمل أبا يوسف على ما صنعه من إفرادهم بهذا الزي وتمييزه إياهم به، شكُّه في إسلامهم. وكان يقول: لو صح عندي إسلامهم لتركتهم يختلطون بالمسلمين في أنكحتهم وسائر أمورهم، ولو صح عندي كفرهم لقتلت رجالهم وسبيت ذراريهم وجعلت أموالهم فيئاً للمسلمين، ولكنني متردد في أمرهم»[١٢٣]. ولسنا معنيين هنا بواقعة تصفية الوجود

---

(١٢١) انظر تفصيل الخبر في: القفطي: **«إخبار العلماء بأخبار الحكماء»** في ترجمته لموسى بن ميمون.

(١٢٢) مفردها كلوتة (بالفرنسية اليوم Calotte) وهي قلنسوة اختص باعتمارها رجال الدين المسيحيون.

(١٢٣) **«المعجب»**، ص ٣٨٣.

الذمي في الغرب الإسلامي بما هي كذلك تاريخياً، وإنما فقط بأثر انعكاسها على وضعية الفلسفة في الأندلس. فبقدر ما أن التعددية الدينية مثلت على الدوام، ولا سيما في إطار الحضارة العربية الإسلامية، ينبوعاً مغذياً للفلسفة، فلنا أن نلاحظ أن هذا الينبوع قد جرى تجفيفه في الأندلس وفي الغرب الإسلامي عموماً، وتحديداً في العهد المرابطي الموحدي، الذي شهد التمخض العسير وشبه السرّي للثلاثي الباجي ـ الطفلي ـ الرشدي. وتجفيف هذا الينبوع يكتسي بدلالة خاصة في ما يتعلق بالدور الفلسفي ليهود الأندلس. فقد مثلت الفلسفة اليهودية، المكتوبة بالعربية (وإن بالحرف العبري أحياناً)، الصفحة الأكثر إضاءة في تاريخ الفكر اليهودي في كل العصور. والحال، إن هذه الفلسفة عاشت وأزهرت بالتلاقح والتناضح المباشرين مع الفلسفة العربية الإسلامية[١٢٤]. فلولا الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة لما وُجد ابن جبرول وابن فاقوذا، وعلى الأخص ابن ميمون الذي يصرح هو نفسه في كتابه الشهير **«دلالة الحائرين»** بمديونيته الكبيرة للفارابي وابن باجة معاً. وقبل أن يُنكب ابن رشد بنحو نصف قرن كان الرافد اليهودي الكبير للفلسفة العربية في الغرب الإسلامي قد نضب. فعندما احتل الموحدون قرطبة سنة ٥٤٢هـ، اضطر موسى بن ميمون، الذي يحتل في الفلسفة العربية اليهودية مكانة لا تقل أهمية عن مكانة ابن رشد نفسه في الفلسفة العربية الإسلامية في الأندلس، إلى النزوح عن قرطبة إلى ألمرية ففاس في المغرب فعكا في فلسطين[١٢٥]، إلى أن حط به الرحال في الفسطاط في مصر، حيث كتب **«دلالة الحائرين»**. ولئن يكن ابن ميمون قد اختار أن يهاجر شرقاً، فإن ممثلين

---

(١٢٤) التعبير لحاييم زعفراني في مداخلته في ندوة «ابن ميمون» التي نظمتها هيئة اليونسكو عام ١٩٨٥ بمناسبة مرور ٨٥٠ سنة على وفاة كبير فلاسفة اليهود. وقد تحدث زعفراني عن «التناضح (Symbiose) اليهودي ـ العربي ما بين الثقافتين المستقلتين بذاتهما» (انظر مداخلته في: *Maimonide*، منشورات اليونسكو، باريس ١٩٨٦، ص٢٧)، وإن كنا نحن نؤثر ـ توخياً للدقة في المصطلح وللأمانة في التعبير عن الواقع التاريخي ـ أن نتحدث عن التناضح ما بين الحضارة العربية الإسلامية والثقافة العربية اليهودية.

(١٢٥) يبدو أن تعقيدات الحرب الصليبية، التي كانت تمثّل هي الأخرى نوعاً من حرب استرداد (Reconquista)، جعلت أسرة ابن ميمون تصرف النظر عن الإقامة في فلسطين حيث كانت تدور المواجهات الطاحنة بين المسلمين بقيادة صلاح الدين الأيوبي وبين الصليبيين الذين كان كرههم لليهود لا يقل عن كرههم للمسلمين.

آخرين للفلسفة العربية اليهودية لن يكون أمامهم من خيار آخر سوى أن يهاجروا غرباً. ومن ثم فإن الرافد الكبير الذي كانت تمثّله الفلسفة العربية اليهودية كفّ عن أن يصب في نهر الفلسفة العربية الإسلامية الآفلة، ليصب في نهر الفلسفة اللاتينية المسيحية البازغة. وهذا التحول في اتجاه التاريخ كما الجغرافيا، كان نقطة الانطلاق نحو اندفاعة الغرب باتجاه ما سمّي، بضرب من النرجسية، «عصرَ النهضة»، وانزلاقة الشرق الإسلامي باتجاه ما سمّي، بضرب من المازوخية، «عصرَ الانحطاط». ولسنا بحاجة هنا إلى التذكير بالدور الذي لعبته الفلسفة العربية ـ الإسلامية واليهودية ـ المطرودة من الغرب الإسلامي واللاجئة إلى الغرب المسيحي، في ذلك **الانزياح الحضاري في القارات**.



[٣]

ابن طفيل:
مبدع «مغربي» للفلسفة المشرقية

«نحن نسلم له ذلك ونتركه مع عقله وعقلائه، فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتنتقص منها المعنى الكلي. . . والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله».

[ابن طفيل «حي بن يقظان»]

لنعد أدراجنا الآن إلى ابن طفيل و «أسرار الحكمة المشرقية».

فلقد وجدنا ناقد العقل العربي في قراءته لقصته «حي بن يقظان» يؤكد ـ في فقرة خاصة جعل لها هذا العنوان الدالّ: «قراءة أهل المغرب لفلسفة أهل المشرق» ـ على أنه «لم تكن سمعة ابن سينا في الأوساط الفلسفية بالمغرب والأندلس على ما يرام».

وتوكيداً منه على «سوء السمعة» هذه، وجدناه:

أولاً ـ يخترع تضامناً ـ لا وجود له في الواقع التاريخي والجغرافي ـ بين فلاسفة «المغرب» في مواجهة كبير فلاسفة «المشرق»: ابن سينا.

ثانياً ـ يؤسس ازدواجية عضالاً بين الوضعية الفلسفية «المغربية» التي «يؤمثلها» وبين الوضعية الفلسفية «المشرقية» التي «يؤبلسها».

ثالثاً ـ يوظف صمت ابن باجة ونقد ابن رشد ويحرّف في الوقت نفسه شهادة ابن سبعين وشهادة ابن الإمام، لينطقهم جميعاً بالازدراء المغربي المزعوم لكبير الناطقين بلسان «مذهب أهل المشرق».

ومع ذلك كله، فإن ناقد العقل العربي [= المشرقي حصراً] لا يملك إلاّ أن يسجل استثناء فيقول «. . . فيلسوف واحد، مغربي ـ أندلسي، اهتم بابن سينا، وعلى الخصوص بـ «أسرار» حكمته المشرقية: إنه ابن طفيل، صاحب القصة المشهورة، قصة **حي بن يقظان**»[1].

لماذا هذا الاستثناء؟

لأن ابن سينا حاضر في قصة ابن طفيل حضوراً طاغياً لا يمكن أن يبقى مسكوتاً عنه.

حاضر في عنوان القصة واسم بطلها: فحي بن يقظان شخصية سينوية خالصة. وحتى إن لم يكن ابن سينا هو من اخترعها تاريخياً، فهو أول من وظفها فلسفياً في رسالته المشهورة «**رسالة حي بن يقظان**».

وحاضر في شخصيتيها الثانويتين: فأبسال وسلامان هما من الرموز التي تداورها ابن سينا في رسالته «**في القدر**» وفي كتابه «**الإشارات والتنبيهات**».

وحاضر في موضوعها: الحكمة المشرقية، أو «أسرارها» كما يطيب لابن طفيل أن يقول.

وحاضر في الشواهد التي يقبسها ابن طفيل من ابن سينا مباشرة، إما في كتابه «**الشفاء**» أو كتابه «**الإشارات والتنبيهات**».

وحاضر أخيراً، وبالاسم دوماً، في مدخلها النظري الذي صرّح فيه ابن طفيل بتبعية تكاد تكون لامشروطة لفلسفة «الشيخ الرئيس»، أو على الأقل لما يعتقد أنها كذلك.

ولكن لئن اضطر ناقد العقل العربي إلى الاعتراف، على هذا النحو، بالاستثناء الذي يمثّله ابن طفيل في موقف «أهل المغرب» من ابن سينا، فإنه يستنفر كل ما أوتيه من طاقة **تأويلية إنكارية** لينفي مديونية ابن طفيل لابن سينا وتبعيته المصرَّح بها «للحكمة المشرقية».

ففي نص أول يقول: «إن ابن طفيل يعرض في قصته تلك لا الحكمة المشرقية كما ذكرها ابن سينا، بل أسرارها. إن الأمر يتعلق إذاً، لا بآراء ابن طفيل الخاصة، كما ساد ويسود الاعتقاد في ذلك، بل بفهم هذا الرجل وتأويله لفلسفة أخرى هي بالضبط

---

(١) «**نحن والتراث**»، ص ١٦٢.

«الحكمة المشرقية» التي ذكرها ابن سينا وأحال إليها من دون أن يعرضها واضحة كاملة في كتاب من كتبه... ونحن عندما نؤكد هذا، لا نرمي من ذلك إلى نفي تأثر ابن طفيل بابن سينا أو غيره، بل نريد أن نؤكد أنه بالرغم مما قد يكون هناك من تأثير للشيخ الرئيس على ابن طفيل، وعلى الرغم من أن هذا الأخير قد عرض فلسفة ابن سينا عرضاً أميناً محايداً، من دون نقد ولا اعتراض، فإن هذا الفيلسوف الأندلسي لم يكن ينطلق في تفكيره ولا في إشكاليته من منطلق ابن سينا»[٢]. ويقول في نص ثانٍ: «إن من الباحثين من يربط ابن باجة بالفارابي، وابن طفيل بابن سينا، ربطاً عضوياً. إننا نخالف هذا الاتجاه في البحث ونعتبره أبعد ما يكون عن حقيقة الأمور... ولتصحيح هذه الرؤية الخاطئة، لا بد من دراسة معمقة للفكر الفلسفي في المغرب، لا بدّ من قراءة جديدة له... ولنسجل... إن ابن طفيل صرّح فعلاً في مقدمة رسالته **«حي بن يقظان»** بأنه يريد أن يذكر أسرار الحكمة المشرقية للشيخ الرئيس ابن سينا، ولكن ذكر هذه «الأسرار» والكشف عنها لا يعنيان تبنيها والدفاع عنها، بل بالعكس... فمضمون رسالة **«حي بن يقظان»** لابن طفيل وطابعها العام... يؤكدان حقيقة أساسية، حقيقة **استقلال المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس استقلالاً تاماً عن زميلتها في المشرق»**[٣].

وفي نص ثالث: «**ابن طفيل مغربي، مغربي بكل ما في معنى الكلمة**، يرتبط بابن رشد، وهو الذي قدمه وأبرزه. لكن اللّبس الذي وقع هو أن ابن طفيل يقول في مقدمة **«حي بن يقظان»** إنه سيعرض الحكمة المشرقية كما رواها الشيخ الرئيس ابن سينا. فرسالة **«حي بن يقظان»** مكتوبة بقلم ابن طفيل، لكن مضمونها ـ بتصريح ابن طفيل ـ هو مضمون الفلسفة المشرقية السينوية. والذين يحكمون على ابن طفيل من خلال **«حي بن يقظان»** مخطئون. إن رأيه هو رأي **النظرة المغربية الرشدية»**[٤].

وأول ما سنلاحظه هنا، أن رغبة ناقد العقل **المشرقي** في قطع حبل السرة الذي يصل ابن طفيل **المغربي** بهذا العقل تجعله يوصل الأشياء ـ من حيث لا يدري ـ إلى

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٦. والتسويد من الجابري (ولن نعود هنا إلى التوقف عند مرادفته المتعمدة ما بين المغرب والأندلس مع أن هذا الفكر يعود حصراً، في الغرب الإسلامي، إلى الأندلس).

(٤) **«التراث والحداثة»**، ص ٣٣٠، والتسويد هذه المرة منا.

مفارقة كبرى: فواحد من أكثر الأعمال الفلسفية أصالة وخصوبة في المدرسة الأندلسية يتجرد على هذا النحو ـ في القراءة التأويلية الجابرية ـ من كل مظهر من مظاهر الأصالة والخصوبة ليتحول إلى مجرد «عرض أمين ومحايد» ـ، وعري بالتالي من كل إبداع شخصي ـ لـ «فلسفة أخرى» هي الفلسفة المشرقية المعزوة إلى ابن سينا.

وعلاوة على هذا الحكم بالإعدام على الإبداع الشخصي لثاني الثلاثة من فلاسفة الأندلس الكبار، فإن القراءة الجابرية لقصة ابن طفيل تقدم نموذجاً تامّاً **لقراءة غير قارئة**. قراءة يحضر فيها القارئ ويغيب المقروء. قراءة تتقيد، لا بمبدأ واقع النص، بل بمبدأ رغبة قارئ النص. قراءة نرجسية لا تقوم للنص مقام المرآة المطابقة أو الذكية (علماً بأن القراءة تكون أكثر ذكاء كلما كانت أكثر مطابقة)، بل تتخذ من النص نفسه مرآة تتملى فيها صورة ذاتها وانعكاس رغباتها واستيهاماتها. وبكلمة واحدة **قراءة إرادوية** تُخدِم النص قواميته الذاتية، فلا تلتزم بإملائه بل تفرض عليه إملاءها، ولا تتحرج من أن تقوّله ما لا يقوله، أو حتى عكس ما يقوله، ما دام المبدأ «الابستمولوجي» الذي تنطلق منه اعتبارها أن الفعل الأساسي في عملية القراءة هو **فعل التقويل**، لا **فعل قول النص** بما هو كذلك.

وليس من قبيل الصدفة أن يقول الجابري إن «الذين يحكمون على ابن طفيل من خلال **«حي بن يقظان»** مخطئون». فعنده أن ابن طفيل لا يُحكم عليه بالإحالة إليه وإلى نصه اليتيم الذي هو **«حي بن يقظان»**، بل فقط بالإحالة إلى «النظرة المغربية الرشدية» التي لا مناص من أن يكون، بحكم كونه «مغربياً بكل ما في معنى الكلمة»، منتمياً برأيه إلى «رأيها». وبالفعل، أن الجابري لا يتردد في الاعتراف بأنه يقرأ قصة ابن طفيل، لا على ضوء مشع من داخلها، بل على ضوء مسلط عليها من خارجها، بقوله: «تلك هي الخطوط العامة التي نقترحها لرسالة ابن طفيل هذه، وهي القراءة التي استوحيناها من فقرة لابن رشد ينسب فيها بصراحة فلسفة ابن سينا المشرقية إلى عقيدة الحرانيين تلك»[(٥)]. وبدون أن ندخل هنا في نقاش ـ لم يئن أوانه بعد ـ لقولة ابن رشد تلك، فلنا أن نلاحظ أن الجابري، الذي لا يرى من منارة أخرى في أفق العقل العربي الإسلامي سوى المنارة الرشدية، يصرّ على أن يقرأ ابن طفيل لا بالإحالة إلى نفسه وآنه، بل تماماً كما كان فعل في موضع آخر مع ابن باجة، بالإحالة إلى ابن رشد وبواسطته، وهذا

(٥) **«نحن والتراث»**، ص ٣٦٥.

انطلاقاً من فرضية عمل ـ ينزلها الجابري منزلة القاعدة الابستمولوجية ـ تقول: إنه ما دامت «المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس» قد وصلت مع ابن رشد «إلى قمتها»، فإن «القراءة المطابقة» لأي خطاب فلسفي ينتمي إلى هذه المدرسة لا بدّ من أن تكون **بعدية**، لا قبلية، «قراءة بما بعده وليس بما قبله»، لأن «الإطار المرجعي» لهذا الخطاب لا يمكن أن يكون سوى **القمة التي وصل إليها الكل الذي ينتمي إليه هذا الخطاب، نقصد بذلك ابن رشد بالذات**[٦].

وبديهي أننا لا ننكر من حيث المبدأ، إمكانية قراءة بعدية لابن طفيل بواسطة ابن رشد. ولكن مثل هذه القراءة لا بدّ من أن تكون في هذه الحال محض قراءة مساعدة، وليس القراءة الأساسية، وكم بالأولى القراءة المطابقة الوحيدة. والحال، أن ما يحول دون إمكانية قراءة بعدية ـ ولو ثانوية ـ في الحالة التي نحن بصددها، أن ابن طفيل نفسه يصرّ على أن يقرأ نفسه، وعلى أن يقرأه قارئه، **قراءة قبلية**. فابن طفيل يضع نفسه بنفسه على مقاعد المدرسة السينوية، أو ما يفترض أنه المدرسة السينوية، مرفودةً ـ وهنا المفارقة ـ برافد غزاليّ.

إن ابن طفيل هو من يحدد لنفسه، في المدخل إلى قصة **«حي بن يقظان»**، إطاراً مرجعياً مزدوجاً. فمن جهة أولى إطار مرجعي **سالب** يتمثل بالثنائي الفارابي ـ ابن باجة اللذين لا يلتقيهما ابن طفيل إلاّ ليفترق عنهما، وإطار مرجعي **موجب** يتمثّل بالثنائي ابن سينا ـ الغزالي اللذين يريد ابن طفيل نفسه، على ما بينهما من افتراق، صلة وصل بينهما.

ولنبادر إلى القول إن هاتين المرجعيتين إن كانتا تقطعان سلفاً بشيء، فإنما تقطعان بعدم انتماء ابن طفيل إلى مدرسة مغربية برهانية مزعومة. والأمر لا يحتاج إلى بيان في ما يتعلق بالمرجعية الموجبة: فابن سينا والغزالي هما، كلاهما، الخصم الألد للزعيم المفترض للمدرسة المغربية البرهانية: ابن رشد. ولكن مرجعية ابن طفيل السالبة إلى الفارابي وابن باجة، ليست أقل دلالة ـ وإن تكن أقل بداهة ـ على عدم انتماء ابن طفيل إلى هذه المدرسة. فلئن وجدنا ابن طفيل لا يلتقي الفارابي وابن باجة إلاّ عند **مفرق طرق**، فذلك لمأخذين له عليهما متكاملين. فمأخذه على الفارابي أنه **عرفاني أقل مما ينبغي**، ومأخذه على ابن باجة أنه **برهاني أكثر مما ينبغي**.

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٢. والتسويد من الجابري.

ابن طفيل والفارابي

يفرد ابن طفيل الفقرة التالية من مدخله للفارابي: «وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثره في المنطق، وما ورد منها في الفلسفة فهو كثير الشكوك. فقد أثبت في كتابه «**الملة الفاضلة**» بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له، ثم صرّح في «**السياسة المدنية**» بأنها منحلة وسائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلاّ للنفوس الفاضلة الكاملة. ثم وصف في شرح «**كتاب الأخلاق**» شيئاً من أمر السعادة الإنسانية، وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار، ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه: «وكل ما يُذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز». فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله، وصيَّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة، إذ جعل مصير الكل إلى العدم، وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر، وهذا مع ما صرّح به من سوء معتقده في النبوة، وأنها بزعمه للقوة الخيالية خاصة، وتفضيله الفلسفة عليها، إلى أشياء ليس لنا حاجة إلى إيرادها»[٧].

إن نقاطاً ثلاثاً يثيرها هذا النص الحاسم الدلالة:

أولاً ـ إن ابن طفيل إذ يلاحظ أن أكثر الواصل من كتب الفارابي إلى الأندلس إنما في المنطق، **يضرب عن التعليق**. فلكأنه بذلك يقول إن الأمر لا يعنيه. وبالفعل، لم يُؤثَر قط عن ابن طفيل اشتغال بالمنطق، ولن نجده يوليه، في رسالته «**حي بن يقظان**»، أي اهتمام. ومن دون أن نرفع هذا **الصمت عن المنطق إلى مستوى الحجة**، فإننا نرى فيه **قرينة**: فالهاجس المركزي الذي يسكن ابن طفيل هو من طبيعة «عرفانية» أكثر منها «برهانية».

ثانياً ـ إن «الشكوك» ـ أي التناقضات ـ التي يرصدها ابن طفيل في كتابات الفارابي **الفلسفية**، تتدرج على ثلاثة مستويات، وإن كان مدارها كلها حول مسألة البقاء بعد الموت، وهي بطبيعتها أيضاً مسألة عرفانية أكثر منها برهانية. فالفارابي، كما يقوّله ابن طفيل[٨]، قد أثبت أولاً، في «**الملة الفاضلة**»، «بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها». ثم صرَّح ثانياً، في «**السياسة المدنية**»، بأنها «منحلة وسائرة إلى

---

(٧) «**حي بن يقظان**» لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، مصدر آنف الذكر، ص ٥٧.

(٨) نقول: «كما يقوّله ابن طفيل»، لا كما يقول، لسبب سيتضح حالاً.

العدم، وأنه لا بقاء إلاّ للنفوس الفاضلة». ثم عقب ثالثاً في **«كتاب الأخلاق»** أنه لا سعادة إلاّ في هذه الحياة وفي هذه الدار، و «كل ما يذكر غير ذلك هو هذيان وخرافات عجائز». والحال أن ابن طفيل، المأخوذ أخذاً كلياً بالمسألة الأم في الميتافيزيقا العرفانية: مسألة البقاء بعد الموت، ما كان له أن يحتمل هذا التناقض، ولا أن يحتمل بوجه خاص **عدمية** الفارابي الذي «أيأس الخلق جميعاً من رحمة اللّه و. . . جعل مصير الكل إلى العدم». ولكن هنا يثور للحال سؤال: هل تناقض الفارابي إلى هذا الحد مع نفسه بخصوص مسألة بقاء النفس، أم أن التناقض يكمن في طرح ابن طفيل بقدر ما لاتطابق الإشكالية التي يصدر عنها الإشكالية الفارابية؟ وبالفعل، كما يتضح من إحالة ابن طفيل إلى «رحمة اللّه تعالى» ومن نفرته القوية من «الزلة» العدمية للفارابي، فإن مقاربته لمسألة البقاء بعد الموت تبدو أقرب إلى التصور الديني التقليدي، على حين أن مقاربة الفارابي لهذه المسألة الميتافيزيقية الكبرى أميل إلى أن تكون **فلسفية ومدنية**، أو إذا أبحنا لأنفسنا التعبير: **علمانية**[٩]. وصحيح أن الفارابي يطرق في كتابيه **«الملة الفاضلة» [= آراء أهل المدينة الفاضلة] و«السياسة المدنية»**، مسألة بقاء النفس من بابها العريض، ولكنه يفعل ذلك في اتجاه يطابق منحى الفلسفة اليونانية التي كانت تجهل بالإجمال مسألة الثواب والعقاب في الآخرة كما طرحتها الأديان السماوية[١٠]. ولئن يكن قد ميّز بين النفوس الفاضلة والنفوس الشريرة، فهذا ليس بالإحالة إلى أهل النعيم وأهل الجحيم، كما قد يتبادر إلى الذهن اليوم، بل بالإحالة فقط إلى المدن من حيث هي مدن فاضلة أو مدن شريرة بالمعنى المتعارف عليه في **جمهورية** أفلاطون و**سياسة** أرسطو. وخلافاً لما تؤكده فقرة ابن طفيل، فإنه ليس ثمة تناقض، أو حتى تباين، في موقف الفارابي من مسألة بقاء النفوس الفاضلة والشريرة في كتابيه **«الملة الفاضلة» و«السياسة المدنية»**. ففي كليهما بلا استثناء، قال بفناء النفوس الشريرة وبقاء النفوس الفاضلة، ولكن بالإحالة دوماً إلى **المجتمع المدني لا إلى المجتمع السماوي**.

---

(٩) رأينا ناقد العقل العربي يصرّ على إلصاق هذه الصفة بفلسفة ابن رشد. ونحن نعتقد بعكسه أنه ليس من يستأهل هذه الصفة في الفلسفة العربية ـ عدا الرازي ـ سوى الفارابي، ولكن مع وضعها دوماً بين مزدوجين.

(١٠) لا نستطيع الاحتكام هنا إلى **«كتاب الأخلاق»**: فشرح الفارابي هذا **لأخلاق** أرسطو لم يصلنا مع الأسف، وإن يكن تعبير «هذيان وخرافات عجائز» من التعابير المتداولة لدى شراح أرسطو غير المتنصرين.

فالبقاء عند الفارابي ليس الخلود بالمعنى الديني للكلمة، بل **البقاء في ذاكرة الأجيال** من أهل المدن الفاضلة، كما إن الفناء هو عدم البقاء في هذه الذاكرة: لا في الذاكرة الجمعية لأهل المدن الفاضلة، ولا لدى أبناء المدن الشريرة الذين ليس لهم من ذاكرة جمعية أو جيلية أصلاً. وخلافاً لما يؤكده ابن طفيل، فإن الفارابي لم يثبت في «**الملة الفاضلة**» «بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له». بل في هذا الكتاب، كما في «**السياسة المدنية**» ـ الذي هو الأرجح آخر كتبه ـ قال بفناء النفوس الشريرة و «هلاكها» و «انحلالها» و «صيرورتها إلى العدم» ـ وهذه التعابير كلها له ـ «على مثال ما تكون عليه البهائم والسباع والأفاعي»[(١١)]. والواقع أن الفارابي يتفادى أن يستخدم تعبير «النفوس الشريرة» ويُؤْثِر عليه تعبير «الهيئات النفسية». ذلك أن أهل المدن الشريرة ليس لهم من **نفوس**، بملء معنى الكلمة، بقدر ما لهم **هيئات نفسية** لا تفلح في أن ترقى إلى مصاف النفوس بسبب انشدادها للمادة والهيولى. فهم ليسوا **ذوي نفوس** بقدر ما هم **مرضى نفوس**. فمدنهم الشريرة لا تُكسبهم سوى «هيئات ردية من هيئات النفس... فتصير نفوسهم مرضى... وتبقى أنفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالاً تفارق به المادة، حتى إذا بطلت المادة بطلت هي أيضاً»[(١٢)]. وعلى العكس من الهيئات النفسية الرديئة لأهل المدن الشريرة أو لـ «نوابت المدن الفاضلة» التي تفنى بفناء أبدانهم، فإن نفوس أهل المدن الفاضلة، إذ تتحرر بالموت من أسر الهيولى وترتفع عنها «الأعراض التي تعرض للأجسام من جهة ما هي أجسام»، تتضايف إلى بعضها بعضاً، وتؤلف نوعاً من نفس أو ذاكرة جمعية واحدة تغتني وتتعاظم بتعاقب الأجيال، ويتعزز اتصالها بـ «العقل الفعّال»، وفي ذلك يقول الفارابي في عبارة يكررها بصورة شبه حرفية في «**السياسة المدنية**» كما في «**آراء أهل المدينة الفاضلة**» «إذا مضت طائفة وبطلت أبدانها وخلصت أنفسها وسعدت، فخلفهم ناس آخرون بعدهم قاموا في المدينة مقامهم وفعلوا أفعالهم، خلصت أيضاً نفوس هؤلاء. وإذا بطلت أبدانهم صاروا إلى مراتب أولئك الماضين من تلك الطائفة وجاوروهم على الجهة التي بها يكون تجاور ما ليس بأجسام، واتصلت النفوس المتشابهة من أهل الطائفة الواحدة بعضها

(١١) أبو نصر الفارابي: «**كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**»، قدم له وعلّق عليه د. ألبير نصري نادر، الطبعة الرابعة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨، ص ١٤٣.

(١٢) أبو نصر الفارابي: «**كتاب السياسة المدنية**» [الملقب بمبادئ الموجودات]، حققه وقدّم له د. فوزي متري النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٤، ص ٨٣.

ببعض. وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة واتصل بعضها ببعض كان التذاذ كل واحد منها أزيد. وكلما لحق بهم مَنْ بعدهم زاد التذاذ كل من لحق الآن لمصادفته الماضين، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم، لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة، ويزيد ما يعقل منها بلحاق الغابرين بهم في مستقبل الزمان. فيكون تزيُّد لذّات كل واحد في غابر الزمان بلا نهاية. فهذه هي السعادة القصوى الحقيقية التي هي غرض العقل الفعّال»[١٣].

ثالثاً ـ لئن عجز ابن طفيل عن فهم إشكالية الفارابي «العلمانية» في خلود النفس، فرماه بالتناقض وأنكر عليه زلته العدمية، فما كان له أيضاً أن يقبل، بحال من الأحوال، بنظريته في النبوة. ولا غرو في أن يكون قد دمغ هذه النظرية، التي تردّ النبوة إلى القوة الخيالية، بأنها ضرب من **سوء المعتقد**. فابن طفيل، على «عرفانيته» ذات الطابع الشخصي للغاية، ما كان له أن يخرج على المسلمات السائدة للعقيدة الدينية القويمة، ولا سيما عندما يتكلم ـ كما في المدخل ـ بلغة مباشرة، وليس ـ كما في متن القصة ـ بلغة رمزية. وما كان له، ضمن المسلّمات المعلنة على الأقل لتلك العقيدة القويمة، ولا سيما في ظروف الأندلس التي تقدم بيانها، أن يقبل نظرية في «الوحي» تجرده من هالته الدينية القدسية، وتنفي دور القرار الإلهي في اختيار النبي الموحى إليه، وتقدم لواقعة الوحي تفسيراً عقلياً ـ حتى لا نقول «علمانياً» ـ يربطه بآليات العلاقة ما بين العقل الفعّال والعقل المنفعل والعقل المستفاد. وما كان له على الأخص أن يقبل بنظرية تعلي من شأن الفلسفة على النبوة، إذ تربط الأولى بالقوة الناطقة والثانية بالقوة المتخيلة، وهي دونها في المرتبة، لأن القوة المتخيلة ليس من شأنها أن تعقل سوى الجزئيات والمحسوسات (أو ـ في أرقى أحوالها ـ **محاكيات المعقولات**، وليس المعقولات نفسها)، بينما القوة الناطقة هي التي يعود إليها تعقل الكليات والمعقولات المفارقة [= المتجردة عن المادة]، الأمر الذي يعني في محصلة الختام أن الفيلسوف أعلى مقاماً من النبي، وإليه ـ وليس إلى أحد سواه ـ ينبغي أن تعود إمامة المدن الفاضلة. ولنستعِدْ هنا نصوص الفارابي الحاسمة الدلالة من هذا المنظور:

ـ «لا يمتنع أن يكون الإنسان، إذ بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل عن العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة... ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٨٢.

وسائر الموجودات الشريفة، ويراها، فيكون له، بما قَبِله من المعقولات، نبوة بالأشياء الإلهية. فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة»(١٤).

ـ «أي إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها، وصار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل. . . حصل له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل، أتمّ وأشد مفارقة للمادة. . . ويسمى العقل المستفاد. . . ولا يكون بينه وبين العقل الفعّال شيء آخر. . . إذا حصل ذلك في كلا جزئَيْ قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. . . بتوسط العقل الفعّال. . . فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً وفيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو آتٍ [هكذا نقرأ بدلاً من «الآن» في النص] من الجزئيات. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة. . . وهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً، وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها»(١٥).

ـ «وهذا الإنسان هو الملك في الحقيقة عند القدماء، وهو الذي ينبغي أن يُقال فيه إنه يوحى إليه. فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة، وذلك إذا لم يبقَ بينه وبين العقل الفعّال واسطة. فإن العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد؛ والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعّال. فحينئذ يفيض من العقل الفعّال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة. فهذه الإفاضة الكائنة من العقل الفعّال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد هو الوحي. ولأن العقل الفعّال فائض عن وجود السبب الأول، **فقد يمكن لأجل ذلك أن يُقال** إن السبب الأول هو الموحي إلى هذا الإنسان بتوسط العقل الفعّال. ورئاسة هذا الإنسان هي الرئاسة الأولى، وسائر الرئاسات الإنسانية متأخرة عن هذه وكائنة عنها»(١٦).

---

(١٤) «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص ١١٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٧.

(١٦) «السياسة المدنية»، ص ٧٩ ـ ٨٠. والتسويد منا لنشير به إلى حذر الفارابي الشديد في هذا التعبير. فكأنه يريد من خلال قوله: «فقد يمكن لأجل ذلك أن يُقال. . .» أن يترك الباب مفتوحاً =

يبقى أن نقول إن الرفض الاستنكاري، الذي يقابل به ابن طفيل نظرية النبوة الفارابية في مدخل قصته، لن يمنعه في ختامها من أن يعود إلى التبني شبه الحرفي لها من خلال تطبيق مقولاتها على الارتقاء العرفاني شبه النبوي لبطله حي بن يقظان في تواصله مع «العقل الفعّال». ولسنا ندري: أنردّ هذا «التناقض» إلى ازدواجية في أسلوب الخطاب ـ وبالتالي في استراتيجيته ـ ما بين تقريرية لغة المدخل ورمزية لغة القصة؟ أم نرده إلى طبيعة **الإشكالية الأيديولوجية** التي تحكم كل مشروع ابن طفيل في **«رسالة حي بن يقظان»**، ونعني إشكالية **وحدة الحقيقة وازدواجية الطريق الموصلة إليها كشفاً ووحياً، حكمةً ونبوةً**.

ابن طفيل وابن باجة

إن القطب الثاني في الإطار المرجعي السالب لابن طفيل، بعد الفارابي، هو ابن باجة، تلميذ الفارابي بالروح. وانتقاد ابن طفيل لابن باجة ليس أقل دلالة على نزعته العرفانية من دلالة انتقاده للفارابي على نزعته الإيمانية. فـ «المعلم الثاني» قد تجرأ، في محصلة الحساب، على اجتياز **عتبة المقدس**، فمسّ معتقدات إيمانية لها حرمتها عند ابن طفيل. أما التلميذ الأندلسي للمعلم الثاني فقد وقف عند عتبة المقدس، لا متأبياً عن اجتيازها فحسب، بل جاهراً أيضاً بأنه ليس من شرط «الوصول» تخطيها. فذنب ابن باجة في نظر ذلك المتضلع الكبير بـ «أسرار الحكمة المشرقية» الذي كانه ـ أو أراد أن يكونه ـ ابن طفيلج أنه اكتفى بأن يتخذ موقعاً حصيناً له في خندق «البرهان» بدون أن يتشوف إلى اقتحام آفاق «العرفان». فكان ـ والتعبير لابن طفيل ـ من **أهل الدراية** ولم يرقَ إلى مقام **أهل الولاية**. فصحيح أن ابن باجة كان من أهل الريادة والتجلية في الكلام عن اتصال الإنسان بالعقل الفعّال، وصحيح أنه تحدث عن إمكانية وصول الإنسان «النظري» إلى أحوال «أجلّ من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية... أحوال هي من أحوال السعداء، منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية، بل... خليقة أن يُقال لها أحوال إلهية يهبها اللّه... لمن شاء من عباده»، ولكن كما يلاحظ ابن طفيل فإن «هذه

= للتوفيق بين النظرية الفلسفية في الوحي وبين النظرة الدينية إليه، علماً بأنه يدرك صعوبة هذا التوفيق نظراً إلى أن السبب الأول في التقليد الفلسفي هو محرّك لا يتحرك، ومعشوق لا يعشق، وبالتالي إله متعالٍ لا يتدخل في شؤون البشر، لأنه لو تدخل لتغير، والتغير نصاب الموجودات القابلة للفساد.

الرتبة التي ينتهي إليها أبو بكر [= ابن الصائغ] **ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري. ولا شك في أنه بلغها ولم يتخطها»**[١٧].

ولا يكتفي ابن طفيل بأن يسجل على ابن باجة أنه كان من «البالغين» بدون أن يكون من «المتخطين»، بل يأخذ عليه أيضاً قبوعه في رتبة **أهل النظر** الواطئة السقف بدون أن يفارقها إلى رتبة **أهل الذوق** العالية السقف أو التي لا سقف لها على الإطلاق. فعنده أن «الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج»، ـ أي محض **العقل البرهاني** ـ يقف مقصِّراً عن بلوغ تلك الرتبة الذوقية العليا التي تعجز أصلاً «الألفاظ الجمهورية والاصطلاحات الخاصة» ـ كما يضيف ابن طفيل ـ عن تسميتها. ولا يتردد ابن طفيل في أن يمثل على حالة ابن باجة بمثال الأعمى البصير، فيقول موجهاً كلامه إلى سائله عن «أسرار الحكمة المشرقية»: «وإن أردت مثالاً يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة [= أهل الذوق] وإدراك سواها [= أهل النظر]، فتخيل حال من خلق مكفوف البصر، إلاّ أنه جيد الفطرة قوي الحدس... فنشأ مذ كان في بلدة من البلدان وما زال يتعرف إلى أشخاص الناس بها وكثير من أنواع الحيوان والجمادات وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها بما له من ضروب الإدراكات الأُخر... وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها وبعض حدود تدل عليها. ثم إنه بعد أن حصل على هذه الرتبة فُتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية. فمشى في تلك المدينة كلها وطاف بها، فلم يجد أمراً على اختلاف ما كان يعتقده... وصادف الألوان على نحو صدق الرسوم عنده... غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان... وهما زيادة الوضوح والانبلاج، واللذة العظيمة. **فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حالة الأعمى الأولى**، والألوان التي في هذه الحال معلومة بشروح أسمائها هي تلك الأمور التي قال أبو بكر إنها أجلّ من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية يهبها اللّه لمن يشاء من عباده. **وحال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية** ومنحهم اللّه تعالى ذلك الشيء الذي قلنا إنه لا يسمى... **هي الحالة الثانية**»[١٨].

---

(١٧) «حي بن يقظان»، ص ٥٣. والتسويد منا. والشاهد الذي يسوقه ابن طفيل من كلام ابن باجة عن النظريين «السعداء» قد ورد في حاشية أضافها ابن باجة إلى ختام رسالته المعروفة برسالة «اتصال العقل بالإنسان».

(١٨) المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥. والتسويد منا.

ولا يكتفي ابن طفيل بأن ينتقد ابن باجة على هذا النحو على كونه لم يرق إلى **طور الولاية**، فبقي كالأعمى الذي لم يقيض له على قوة بصيرته أن يبصر وأن يذوق لذة الإبصار والانبلاج، بل ينتقده أيضاً على كونه انتقد أهل الولاية. وفي ذلك يقول في فقرة تالية مطولة[١٩]: «وقد يوجد في النادر من كان أبداً ثابت البصيرة، مفتوح البصر، غير محتاج إلى النظر. ولست أعني ـ أكرمك اللّه بولايته ـ بإدراك أهل النظر هٰهنا ما يدركونه من عالم الطبيعة، وبإدراك أهل الولاية ما يدركونه مما بعد الطبيعة. فإن هذين المدركين متباينان جداً بأنفسهما، ولا يلتبس أحدهما بالآخر. بل الذي نعنيه بإدراك أهل النظر، ما يدركونه مما بعد الطبيعة، مثل ما أدركه أبو بكر. ويشترط في إدراكهم هذا أن يكون حقاً صحيحاً. وحينئذ يقع النظر بينه وبين إدراك أهل الولاية الذين يعتنون بتلك الأشياء بعينها مع زيادة وضوح وعظيم التذاذ. وقد عاب أبو بكر هذا الالتذاذ على القوم، وذكر أنه للقوة الخيالية، ووعد بأن يصف ما ينبغي أن يكون حال السعداء عند ذلك بقول مفسر مبين[٢٠]. وينبغي أن يُقال له هٰهنا: «لا تَسْتَحْلِ طعم شيء لم تذق، ولا تتخطَّ رقاب الصدّيقين!». ولم يفعل الرجل شيئاً من ذلك، ولا وفى بهذه العدة، وقد يشبه أن منعه عن ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول إلى وهران، ورأى أنه إن وصف تلك الحال اضطره القول إلى أشياء فيها قدح عليه في سيرته،

---

(١٩) نثبّت هنا هذه الفقرة بتمامها ـ على طولها ـ لأنها سقطت من طبعة أحمد أمين المتداولة، وإن تكن قد وردت في طبعة ليون غوتييه لرسالة «حي بن يقظان» المنشورة في الجزائر في مطلع القرن العشرين.

(٢٠) ورد نقد ابن باجة للمتصوفة في فقرة من «تدبير المتوحد» قال فيها: «زعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم، بل بالتفرغ وأن لا يخلو طرفة عين من ذكر المطلق، ولأنه متى فعل ذلك أجمعت القوى الثلاث [= قوة الحس المشترك وقوة التخيل وقوة الذكر] وأمكن ذلك. وذلك كله ظن. وهذه الغاية التي ظنوها... لو أدركت لما كان منها مدينة ولبقي أشرف أجزاء الإنسان [= العقل] فضلاً لا عمل له، وكان وجوده باطلاً». وفي «رسالة الوداع» يعود فيؤكد أن «الالتذاذ العظيم» الذي يدّعيه المتصوفة لأنفسهم عند مشاهدتهم الأمور الإلهية هو محض ضرب من «اللذة العلمية» ليس إلاّ، وهي عينها اللذة التي يعرفها أهل التفلسف الذين يدرج نفسه في عدادهم بقوله: «وفي هذا الصنف كنتُ أنا وكنت أنتَ [= ابن الإمام] وسائر أصحابنا». وأما ما ادعاه الغزالي من أنه «شاهد عند اعتزاله أموراً إلهية والتذ التذاذاً عظيماً... فهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحق. وهذا الرجل يبين من أمره أنه لم ينتقل عن هذا الصنف... وأنه غالط أو مغالط بخيالات الحق» («رسائل ابن باجة الإلٓهية»، ص ٥٥ و١٢١).

وتكذيب لما أثبته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له، وتصريف وجوه الحيل في اكتسابه»[٢١].

ولا يخفى أن ابن طفيل يستعيد هنا تهمة **الازدواجية** التي وجدناه يرمي بها ابن باجة الذي «شغلته الدنيا» أكثر مما ينبغي، فما استطاع ـ برغم ما أوتيه من ثقابة ذهن وصحة نظر ـ أن يتخطى رتبة أهل الدراية إلى رتبة أهل الولاية. والحال أن **ازدواجية السلوك** هذه قد اقترنت لدى ابن باجة ـ على ما يقدر ابن طفيل ـ **بازدواجية فكر**. فقد امتنع، حرصاً منه على عدم التناقض مع نفسه في أقواله، عن التكلم في الشروط الحقيقية «للوصول» التي تقتضي، أول ما تقتضي، سيرة غير تلك التي سار عليها في حياته، واعتقادات غير تلك التي جهر بها من ضرورة الإقبال على الدنيا والتنعم بملذاتها، مع ما يستتبع ذلك من وجوب «الاستكثار من المال والجمع له».

ولا يكتفي ابن طفيل بأن يحاسب ابن باجة هذا الحساب العسير على نزعته الدنيوية الكلبية، بل ينتقده أيضاً على نزعته «العلمانية» التي جعلته، مثله مثل الفارابي من قبل في تفسيره لظاهرة النبوة، يرد «التذاذ القوم» [= أهل الولاية] إلى قوة دونية هي «القوة الخيالية». فلو كان لهذه القوة أن تسمى ـ وابن طفيل لا يسميها ـ لكان ينبغي أن تسمى **«القوة القدسية»**[٢٢].

وفي الوقت الذي ينتصر فيه ابن طفيل انتصاره الكبير لمن يسميهم «الصديقين»، أي بتعبير أوضح **العرفانيين**، فإنه يحرص أيضاً على التنويه ـ أو حتى التنديد ـ بقصور «أهل النظر»، أي بتعبير أوضح أيضاً **البرهانيين**، عن الوصول إلى لحظة «الانبلاج الكبير» و «الالتذاذ العظيم». ذلك أن البرهانيين غير مؤهلين، بما هم برهانيون، إلاّ لإدراك **عالم الطبيعة**. أما **عالم ما بعد الطبيعة** فليس السبيل الموصل إليه لا النظر ولا الإدراك البرهاني «المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج»، أو على الأقل ليس ذلك هو السبيل الأوثق والأضمن. فقد يتفق للبرهانيين أن يدركوا «مما بعد

(٢١) ابن طفيل: **«حي بن يقظان»**، تقديم زواوي بغوره، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر ١٩٨٩، ص ١٠ ـ ١١.

(٢٢) هذا التعبير هو لابن سينا الذي انطلق هو الآخر في تفسيره لظاهره النبوة من مبدأ «القوة المتخيلة» كما قال به الفارابي. ولكن إذ ميّز بين قوة متخيلة تنظر إلى أسفل وقوة متخيلة تنظر إلى أعلى، فقد آثر أن يحدث انزياحاً في نظرية الفارابي وأن يخترع مفهوم «العقل القدسي» ليفسر به ظاهرة النبوة ويصون مقامها في الوقت نفسه.

الطبيعة مثل ما أدركه أبو بكر»، ولكن إدراكهم هذا لن يكون بحال من الأحوال في مثل وضوح إدراك أهل المشاهدة، ولا يفضي بهم إلى ذلك الانبهار العظيم والالتذاذ العظيم الذي يعرفه هؤلاء في لحظة انخطافهم الذي لا اسم له يسمى به. فعالم أهل البرهان يبقى هو عالم **العقل البارد**، أما أهل العرفان فعالمهم عالم **التجربة المعيشة** المكتوية بنار والمضيئة بوميض. وهذا العالم ما قُيِّض قط لابن باجة أن يطأ عتبته المقدسة. فقد كان عليه قبل ذلك أن يخلع نعلين: حبّ الدنيا وبرودة العقل. ولكنه لم يفعل، مع أنه كان، بين من خَلَف من الخلف، «الأحذق نظراً» و «الأقرب إلى الحقيقة».

ولعل هذا النقد الذي يوجهه ابن طفيل إلى ابن باجة، لا يتخذ دلالته تامة إلاّ بمقارنته بالنقد الذي وجهه إليه ابن رشد، والذي عرضنا نماذج منه في فقرة سابقة في معرض تفنيد دعوى ناقد العقل العربي القائلة إنه ما كان ـ في إطار وحدة «المشروع الثقافي المغربي الأندلسي» ـ لمفكر «مغربي أن ينتقد مفكراً مغربياً» آخر. والحال، أن نقد ابن طفيل لابن باجة يبدو أكثر جذرية بما لا يقاس من نقد ابن رشد. فهذا الأخير اكتفى ببيان «أغاليط» ابن باجة في تفسير أقوال أرسطو، ولم يتخط بالتالي في نقده مستوى الاختلاف في الاجتهاد. أما ابن طفيل فلم يخالف ابن باجة في الرأي فحسب، بل أنكر عليه رؤيته ومنهجه بالذات، وفصل بينه وبين نفسه بخندق عميق بعمق ذاك الذي يفصل في نظره بين أهل الدراية وأهل الولاية. ومع ذلك كله فإن ناقد العقل العربي يصرّ على أن يجمع بين الفيلسوفين الأندلسيين بأشد من إصرار الفارابي على «الجمع بين الحكيمين» بضمهما ـ مع ابن رشد ـ إلى مدرسة مغربية واحدة يخلع عليها امتياز احتكار «النزعة البرهانية» في الفلسفة العربية الإسلامية برمتها، ويخترع لها نصاباً ابستمولوجياً مشتركاً قوامه **وحدة المنهج والرؤية التي ستكون وراء نفس النتائج**(٢٣).

وما دمنا بصدد هذه الفرضية «الفانتازية» التي تصر على الجمع بين ابن طفيل وابن باجة في مدرسة واحدة هي «المدرسة الرشدية البرهانية»، فقد يجوز لنا أن نطرح سؤالاً ثانياً: لَمَ هذا التصعيد في **درجة العنف النقدي** تجاه ابن باجة من جانب ابن طفيل؟ ولعل هذا السؤال لا يجد له من إمكان جواب إلاّ بالإحالة إلى ما يفيدنا به الدرس الحديث لعلم نفس الصراع الأيديولوجي: **فنقد الأموات لا يضرى إلاّ بقدر ما يستهدف الأحياء المعاصرين**. ومن هذا المنطلق لا نتردد في أن نصوغ فرضية قد تبدو مدهشة

(٢٣) **«نحن والتراث»**، ص ٢٤١. والتسويد من الجابري.

في بادئ الرأي: **إن ابن طفيل في نقده العنيف لابن باجة لا يستهدف أحداً آخر سوى «ربيبه» الذي افترق طريقه عن طريقه: ابن رشد**. فابن طفيل لا ينقد ابن باجة على نقده للصوفية وللغزالي فحسب، بل ينقده أيضاً بوصفه ممثلاً لفريق «أهل النظر». والحال أن ابن رشد، المعاصر لابن طفيل، يصح أن يُقال فيه إنه قد تقمص دور ابن باجة في أبعاده الثلاثة: فهو زعيم أهل النظر في زمانه بلا منازع، وهو في زمانه أيضاً الخصم الألد للغزالي، وأخيراً فإن نقده للصوفية يكاد يكون نسخة طبق الأصل عن نقد ابن باجة لهم[٢٤]. وعلى هذا الأساس، وإذا صح ما يذهب إليه المختص المتميّز بالدراسات الرشدية الذي كانه جمال الدين العلوي من وجود «صراع خفي بين ابن طفيل وابن رشد»[٢٥]، فلنا أن نقول إن ابن طفيل **يصرّح** في موقفه السلبي من ابن باجة بما **يبطنه** في موقفه الذي لا يقل سلبية من ابن رشد. ولسوف نرى أنه في المرة الوحيدة التي سيقطع فيها ابن طفيل سياق سرده لقصة حي بن يقظان ليتدخل في مجراها من الخارج، فإنما ليفجر ثورته المكبوتة تلك ضد من يعتبر أنه نصّب نفسه ـ ودوماً بدون أن يسميه ـ قيّماً على «العقل والعقلاء».

ابن طفيل والغزالي

على رغم الانتقادت التي يوجهها ابن طفيل إلى أبي حامد، فإن مرجعيته إليه تبقى في محصلة الحساب موجبة، ذلك أن ابن طفيل يميّز بين غزاليين: الغزالي المتكلم والغزالي المتصوف، الغزالي النظري والغزالي الذوقي، وعلى الأخص الغزالي «الجمهوري» والغزالي «الصميمي». وبقدر ما ينتقد ابن طفيل الغزالي الأول إلى حد

(٢٤) قد يكون د. عاطف العراقي أول من لفت النظر من الباحثين إلى المديونية الباجية لابن رشد في نقده للصوفية بقوله: «إن المقارن بين موقف ابن رشد وموقف ابن باجة، الفيلسوف المغربي الذي سبقه، يجد تشابهاً بينهما في كثير من الجوانب، وإن كان ابن رشد أكثر صراحة وأكثر حسماً بالنسبة لرفضه للاتجاه الصوفي... فابن باجة... ترك بصمات واضحة على ابن رشد حين يقوم بنقد الاتجاه الصوفي... وأثر في بلورة فكر فيلسوفنا... نقول هذا ونؤكد على القول به، حتى يتبيّن أن ابن رشد، في موقفه النقدي تجاه الصوفية، كان مستفيداً بكثير من الأفكار التي قال بها ابن باجة» (د. عاطف العراقي: **«المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد»**، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٩٥، ص ١٨٤).

(٢٥) انظر مقالته عن: «الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي»، في **«مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية»** بفاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، العدد الثامن ١٩٨٦، ص ١٥.

الإنكار، فإنه يتعاطف مع الثاني إلى حد الانتماء، إن لم يكن من الدرجة الأولى، فمن الدرجة الثانية. ذلك أن الانتماء الأول لابن طفيل يبقى، كما سنرى، هو **الانتماء السينوي**، أو على الأقل ـ لنكرر القول ـ ما يعتقد أنه كذلك. فالمفارقة الكبيرة في سينوية ابن طفيل هي أن «قراءته» للشيخ أبي علي تتم بوساطة الشيخ أبي حامد. فلولا الغزالي لما استطاع ابن طفيل أن يكون سينوياً بالكيفية التي كانها عندما أخذ على عاتقه أن يبث إلى سائله ما أمكنه بثه من «أسرار الحكمة المشرقية».

وابن طفيل لا يجهل بطبيعة الحال الحملة الشعواء التي شنها الغزالي في كتابه «**تهافت الفلاسفة**» على ابن سينا والفارابي وفلاسفة الإسلام عموماً وحكمه عليهم بالتبديع والتكفير، ولكنه يغتفر له هذه «الزلة»، أو يرجعها بالأحرى إلى جملة التناقضات التي وقع فيها الغزالي «الجدلي» قبل أن ينتهي إلى تبني «اعتقاد الصوفية»، ويتراجع عن بند أساسي من بنود تكفيره للفلاسفة، وهو «إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة»، وذلك بعد أن ثبت له، كما يقول في مطلع كتابه «**ميزان العمل**»، أن هذا الاعتقاد ليس وقفاً على أهل الفلسفة، بل «هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع»[٢٦]. ويلاحظ ابن طفيل أن تناقضات الغزالي إنما مردها، في الأرجح، إلى ما سيسميه النقد الحديث **استراتيجية الخطاب**: فـ «كتب الشيخ أبي حامد... هي بحسب مخاطبته للجمهور تربط في موضع وتحل في آخر، وتكفر بأشياء ثم تحللها... وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها». ويستشهد ابن طفيل ههنا بما اعتذر به الغزالي نفسه عن التقلب في آرائه عندما قال «في كتاب «**ميزان العمل**»... الآراء ثلاثة أقسام: أولاً ـ رأي يشارك الجمهور في ما هم عليه؛ ثانياً ـ ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد؛ ثالثاً ـ ورأي أن

(٢٦) الواقع أننا لم نجد للغزالي نصاً يتراجع فيه عن هذا البند من البنود الثلاثة التي كفر بها الفلاسفة. ففي «**المنقذ من الضلال**» ـ وهو من آخر كتبه ـ عاد يرميهم بـ «الكفر الصريح» لقولهم بقدم العالم وبعلم الله للكليات دون الجزئيات ولقولهم «إن الأجساد لا تحشر، وإنما المُثاب والمُعَاقب هي الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية. ولقد صدقوا في إثبات الروحانية، فإنها كائنة أيضاً، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به» («**المنقذ من الضلال**»، حققه وعلّق عليه عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٤، ص ٥٤ ـ ٥٨). أما ما ذكره الغزالي في مطلع كتابه «**ميزان العمل**» عن اعتقاد الصوفية المشترك مع الفلاسفة فهو إيمانهم، لا بروحانية المعاد، بل بروحانية اللذات.

يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلاّ من هو شريكه في اعتقاده»[٢٧]. والحال أن ابن طفيل يستبعد الغزالي الجمهوري [= العامي] والغزالي الخاصيّ، ولا يستبقي برسم انتمائه الشخصي سوى الغزالي الصميمي، المتوحد مع نفسه أو مع من هم في مقام نفسه من الشركاء في الاعتقاد.

ولا يكتم ابن طفيل سائله عن «أسرار الحكمة المشرقية»، أنه سعى عبثاً إلى الحصول من كتب الغزالي على تلك التي لا يخاطب فيها سوى نفسه وشركاء نفسه، وذلك بالإحالة إلى ما ذكره في «**كتاب الجوهر**» [من] أن له كتباً مضنوناً بها على [غير][٢٨] أهلها وأنه ضمنها صريح الحق»[٢٩]، ولكن ـ يضيف ابن طفيل ـ «لم يصل إلى الأندلس في علمنا شيء منها ـ بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضنون بها، وليس الأمر كذلك. وتلك الكتب هي كتاب «**المعارف العقلية**» وكتاب «**النفخ والتسوية**» و«**مسائل مجموعة**» وسواها. وهذه الكتب، وإن كانت فيها إشارات، فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة. وقد يوجد في كتاب «**المقصد الأسنى**» ما هو أغمض مما في تلك. وقد صرّح هو بأن كتاب «**المقصد الأسنى**» ليس مضنوناً به، فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي المضنون بها»[٣٠].

ونحن هنا، في الحقيقة، أمام **شهادة ثمينة** من طرف ابن طفيل في ما يتعلق بقضيتين:

أولاً ـ فما يذكره من كتب الغزالي الواصلة إلى الأندلس «**المنقذ من الضلال**»، «**ميزان العمل**»، «**تهافت الفلاسفة**»، «**مشكاة الأنوار**»، «**جواهر القرآن**»، «**المقصد**

---

(٢٧) «**حي بن يقظان**»، ص ٥٨.

(٢٨) ساقطة في طبعة أحمد أمين.

(٢٩) الإشارة هنا إلى كتاب «**جواهر القرآن**» الذي يذكر فيه الغزالي بالفعل أنه كان وضع في «العلم الأعلى الأشرف، علم معرفة الله... بعض التصانيف، لكنا لم نظهره، فإنه يكلّ عنه أكثر الأفهام ويستضرّ به الضعفاء، وهم أكثر المترسمين بالعلم، بل لا يصلح إظهاره إلاّ على من أتقن علم الظاهر وسلك في قمع الصفات المذمومة من النفس وطرق المجاهدة حتى ارتاضت نفسه واستقامت على سواء السبيل، فلم يبقَ له حظ في الدنيا ولم يبقَ له طلب إلاّ الحق، ورزق مع ذلك فطنة وقّادة وقريحة منقادة وذكاء بليغاً وفهماً صافياً. وحرام على من يقع ذلك الكتاب بيده أن يظهره إلاّ على من استجمع هذه الصفات» («**جواهر القرآن**»، طبعة مصورة، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٣، ص ٢٥).

(٣٠) «**حي بن يقظان**»، ص ٥٩.

الأسنى»، «المعارف العقلية»، «النفخ والتسوية»، «مسائل مجموعة» و «سواها» يدل على قوة حضور **الغزالي في الأندلس** في مطلع العهد الموحدي. وهذا الحضور الأندلسي للغزالي يتعزز أكثر بعد إذا ما أضفنا إلى قائمة ابن طفيل **«إحياء علوم الدين»**، الذي ردّ إليه الموحدون اعتباره بضجة متعمدة، و**«المستصفى»** الذي تصدى ابن رشد، معاصر ابن طفيل، لتلخيصه، فضلاً عن **«تهافت الفلاسفة»** الذي تصدى لنقده في أوسع مشروع لنقد النقد عرفه الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، عدا عن الكتب التي استشهد بها أو أشار إليها بالنقد العارض (**«مقاصد الفلاسفة»، «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، «فضائح الباطنية»، «إلجام العوام عن علم الكلام»**). وإزاء قوة حضور الغزالي هذه في الأندلس الموحدية يطرح السؤال نفسه: ألا تنهار بذلك آخر ركيزة لفرضية ناقد العقل العربي [= المشرقي] التي تتأول «الثورة الثقافية» الموحدية على أنها في المقام الأول «ثورة على المشرق» و «تقليد المشرق»؟

ثانياً ـ وما يذكره عن عدم وصول كتب الغزالي المضنون بها على غير أهلها، له هو أيضاً دلالته الخاصة. فهذه الكتب التي تعددت الإشارات إليها في التراث الفلسفي والصوفي اللاحق على الغزالي ـ بما في ذلك إشارة ابن رشد في **«مناهج الأدلة»** ـ تكاد تحتل في هذا التراث الموقع نفسه الذي تحتله «الفلسفة المشرقية» المنسوبة إلى ابن سينا: **حضور كبير يخفي وراءه غياباً كبيراً**. فهذه الكتب المضنون بها لا تنطوي، خلافاً لما هو مشاع عنها ولما يوحي كلام ابن طفيل نفسه، على أسرار أو ألغاز أو رموز أو إشارات «باطنية» محجوبة عن عامة الخلق. ولقد أصاب ابن طفيل كبد الحقيقة، من حيث لا يدري، عندما قال إن تلك الكتب التي «يزعم بعض الناس أنها تلك هي المضنون بها... لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مبثوث في كتبه [= الغزالي] المشهورة». وبرغم الهالة الأسطورية التي أحيطت بها، فإن شأن تلك الكتب هو في الواقع أقرب ما يكون إلى شأن «الفلسفة المشرقية» المبثوثة هي الأخرى، بحسب تصريح ابن سينا نفسه، في ثنايا موسوعة **«الشفاء»**[٣١]. والواقع أن تلك الكتب «المضنون بها» لا تعدو أن تكون اثنين: **المضنون الصغير والمضنون الكبير**. أما

(٣١) ليس من قبيل الصدفة أن يكون ناقد العقل العربي الذي روّج بحماس لا مستزاد عليه لأسطورة الفلسفة المشرقية تشنيعاً على ابن سينا وعلى الفكر العرفاني «المشرقي» قد تبنى أيضاً، بدون أي تدقيق تاريخي نقدي، أسطورة كتب الغزالي «المضنون بها على غير أهلها» (انظر: **«تكوين العقل العربي»**، ص ٢٨٨ و٢٩٤).

المضنون الصغير فهو عينه كتاب «**النفخ والتسوية**» الذي إشار إليه ابن طفيل وذكر أنه لا يتضمن «عظيم زيادة» على ما هو متداول من أفكار الغزالي وإشاراته المبثوثة في كتبه الأخرى. ولئن عرف **المضنون الصغير** باسم كتاب «**النفخ والتسوية**»، فلأن الغزالي يفرد الفصل الأول منه للإجابة عن سؤال سائله «عن معنى قوله تعالى: ﴿**فإذا سويته ونفخت فيه من روحي**﴾؟ ولئن سمي باسم **المضنون الصغير**، فلأنه يعالج في تتمة فصوله مسألة الروح رداً أيضاً على سؤال سائله: لمَ منع الرسول (ص) عن إفشاء هذا السر وكشف حقيقة الروح بقوله تعالى: ﴿**قل الروح من أمر ربي**﴾؟ وليس تخفى **الطبيعة الميتافيزيقية** لمثل هذه الأسئلة. والحال أن الغزالي، كما ابن سينا من قبل وابن رشد من بعده، أقام كل استراتيجية خطابه على التمييز في الناس بين **العوام والخواص**. وعنده أن «من غلب على طبعه العامية» فليس يطيق فهماً للمسائل الميتافيزيقية. ولهذا ليس «يجوز كشف السر» لا مع «من كانت العاميّة أغلب عليه» ولا حتى «من ترقّى عن العامية قليلاً» من «الأشعرية والمعتزلة»[٣٢]. وإنما في سياق هذه القسمة للناس في أفهامهم إلى عوام وخواص كتب إلى أخيه أحمد رسالته التي اشتهرت باسم **المضنون الكبير** والتي استهلها بالقول: «إعلم أن لكل صناعة أهلاً يعرف قدرها، ومن أهدى نفائس صناعة إلى غير أربابها فقد ظلمها. وهذا علق نفيس مضنون به على غير أهله. فمن صانه عمن لا يعرف قدره فقد قضى حقه»[٣٣]. والحال أن الغزالي نفسه يقرر أن «هذا العلق المضنون

---

(٣٢) الغزالي: «**الأجوبة الغزالية في المسائل الآخروية (المضنون الصغير)**» في: «**رسائل الإمام الغزالي**»، طبعة دار الكتب العلمية المصوّرة، بيروت ١٩٨٦، م٤، ص ١٧١ ـ ١٧٢. وهذا الشاهد الأخير ثمين من منظور آخر: فهو يشير إلى **مسافة ما جعلها** الغزالي بينه وبين الأشاعرة الذين كان كل انتمائه إليهم قبل مرحلته التصوفية الختامية.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٢١. وبما أنه قد وجد في عداد الباحثين المعاصرين من زعم أن الكتب «المضنون بها على غير أهلها» **مدسوسة** على الغزالي، فلنورد أيضاً المقطع الختامي من رسالة الغزالي إلى أخيه حيث يعده بالقول: «قد قررت يا أخي طيّب اللّه عيشك بعض ما يمكن التلويح إليه على وفق ما انتهت فطانتي إليه، وأوصيك ومن معك بالإيمان بهذه الأشياء التي ورد الشرع بتصحيحها دون التوقف فيها، ونعوذ باللّه من التوقف، وسأهدي إليك من بعد أن وفقني اللّه تعالى علقاً مضنوناً آخر، اسمه المضنون به على غير أهله، أحق وأولى من هذا المصنف، فإن في هذا مسائل قررتها في عدة مواضع ومسائل لم أقررها إلاّ في ذلك المصنف. أما المضنون الموجود فقد كانت عزيمتي على تقرير أشياء فيه لم أقررها في شيء من كتبي، اللّهم إلاّ في «**إحياء العلوم**»، فإن عليّ تقرير أشياء فيه تلويحات وإشارات إلى رموز لا يعرفها إلاّ أهلها» (المصدر نفسه، ص ١٦٤).

به على غير أهله يشتمل على أربعة أركان: الركن الأول؛ في معرفة الربوبية، الركن الثاني؛ في معرفة الملائكة، الركن الثالث؛ في حقائق المعجزات، الركن الرابع؛ في معرفة ما بعد الموت والانتقال من الدنيا إلى العقبى». وواضح للعيان أن هذه المسائل الأربع جميعاً تتعلق بالمتيافيزيقيا الماورائية، أي بذلك الشطر من الدين الذي يشغل موقعاً مركزياً في الآيات المكية ـ من دون المدنية ـ من القرآن، والذي هو أدخل في علم الكلام الملجوم عنه العوام، لأن الجدل فيه يشوش إيمانهم ويجعلهم يتوقفون حيث لا يجوز التوقف حتى للخواص. والواقع، أن إشكالية العامة والخاصة تتخطى نطاق الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية لتضرب جذورها في عمق التقليد الفلسفي كما أرساه فيثاغورس وانباذقلس، وحتى سقراط وأفلاطون[٣٤]. وتقريباً للصورة فلنقل إن المسافة الفاصلة بين كتب الغزالي المضنون بها عن غير المضنون بها لم تكن أبعد ولا أعمق غوراً من تلك الفاصلة بين كتب أرسطو التي يُقال لها **الباطنة** (Acroamatiques) عن كتبه **الظاهرة أو الجهرية** (Exotériques). وأياً يكن من أمر فإن الهالة شبه الأسطورية التي أحاطت منذ وقت مبكر بكتب الغزالي «المضنون بها على غير أهلها» كانت ضرورية لكيما يبدع ابن طفيل قصته الشخصية عن **«حي بن يقظان»**. فضياع تلك الكتب، أو عدم وصولها إلى الأندلس في حينه على الأقل، مثَّل ـ تماماً كضياع كتاب **«الحكمة المشرقية»** لابن سينا ـ **شرطاً ابستمولوجياً** لتصميم ابن طفيل لمشروعه الخاص في اقتحام مجاهل «أسرار الحكمة المشرقية». فوحده ما هو ضائع أو مفقود يمكن أن يكون موضوعاً لسر. ووحده ما هو غير موجود يمكن أن يقدم ركيزة لإبداعِ موجودٍ يحل محله. وليس من قبيل الصدفة أن يكون ابن طفيل قد أعطى مشروعه شكلَ **قصة**، مسجلاً بذلك لنفسه ابتكاراً غير مسبوق إليه في تاريخ التقليد الفلسفي: فالقصة هي النوع الأدبي الأكثر مواءمة لخلق واقع بلا واقع، واقع متخيَّل تربطه بالواقع الفعلي علاقة مشاكلة لا علاقة مطابقة. وبلغة الفلسفة العربية الإسلامية واقع بالقوة، لا واقع بالفعل. أو إذا شئنا، وكما بتنا نقول بلغة عصرنا: واقع افتراضي (Virtuel) يخايل بما

---

(٣٤) قد يكون المرد التاريخي لهذه الإشكالية إلى الطابع النخبوي، بله الاحتكاري، لحرفة الكتابة في الأزمنة القديمة. وكذلك، وبعد اختراع الكتابة الأبجدية التي خلقت إمكانية تعميم أكثر ديموقراطية للامتياز الثقافي، إلى الطابع الطبقي الشديد الحدة الذي كان يفصل العالم الاجتماعي للمتعلمين عن عالم غير المتعلمين في العصر الوسيط. وقد وجدت هذه الإشكالية تتويجها في الثقافة العربية الإسلامية من خلال المسلمة القائلة: إن الفلسفة للخاصة مثلما الدين للعامة.

هو ممكن في الأذهان بدون ارتكاز على وجود مادي في الأعيان[٣٥].

هنا قد يثور سؤال: لماذا نزج بالغزالي وكتبه المضنون بها كعنصر بنائي في قصة ابن طفيل التخيلية عن «أسرار الحكمة المشرقية» التي يفترض بها ـ بحكم عنوانها الفرعي هذا ـ أن تكون قصة سينوية خالصة؟

نفعل ذلك لسببين: أولاً، لأن مضمون قصة حي بن يقظان ينمّ ـ كما سنرى عندما سنتصدى له بالتحليل ـ عن حضور طاغٍ لـ «فلسفة ـ الغزالي». وثانياً، لأن ابن طفيل نفسه يصرّح بهذا الحضور، ويجعل بالتصريح أيضاً من الغزالي المصدر الثاني ـ بعد ابن سينا ـ لاستلهامه، وذلك بقوله: «لا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة. لكن كتبه المضنون بها المشتملة على علم[٣٦] **المكاشفة** لم تصل إلينا. ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي انتهينا إليه وكان مبلغنا من العلم تتبع كلامه وكلام الشيخ أبي علي وصرف بعضهما إلى بعض وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه هذا الذوق اليسير بالمشاهدة، وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا»[٣٧].

وهذا النص حاسم الدلالة في ما نحن بصدده.

فهو يؤكد، أولاً، على **الطبيعة التوفيقية** لمشروع ابن طفيل في الجمع بين كلام **الشيخين**؛ أبي علي وأبي حامد و «صرف بعضهما إلى بعض»[٣٨].

---

(٣٥) من هنا، وعندما يقول الجابري إن ابن طفيل لا يقدم في قصة «**حي بن يقظان**» ـ تماماً كالمرآة العاكسة ـ سوى «عرض أمين ومحايد» للفلسفة المشرقية، فإنه لا يكون قد أنكر عليه إبداعيته فحسب، بل أخلّ أيضاً بمبدأ البداهة. فالمرآة لا تؤدي وظيفتها في الإراءة بدون أن يقابلها جسم مادي مرئي. والحال أن هذا الجسم المادي المقابل لا وجود له في حالة ابن طفيل: فحكمة ابن سينا المشرقية مفقودة، وكتب الغزالي المضنون بها غير واصلة إلى الأندلس.

(٣٦) هكذا نقرأ، وليس «عدم المكاشفة» كما في طبعة أحمد أمين.

(٣٧) «**حي بن يقظان**»، ص ٥٨. ومن غرائب التأويل العكسي أن ناقد العقل العربي يستشهد بهذا النص نفسه ليقول إن ما يؤكده ابن طفيل فيه هو «أن طريقه لم يكن هو طريق ابن سينا ولا طريق الغزالي» (**«نحن والتراث»**، ص ١٦٧).

(٣٨) لا يخلو من أهمية هنا قول ابن طفيل: و «وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة». وفي انتظار أن يحسم التحقيق التاريخي في هوية هؤلاء «القوم» فإننا نلاحظ أنه لم ينبغ في زمان ابن طفيل سوى متعاطٍ واحد للفلسفة هو ابن رشد =

وهو يؤكد، ثانياً، على الطبيعة الاجتهادية لتدخل ابن طفيل، الذي ما تصدى لإعادة بناء إبداعية ـ لا استنساخية كما تفترض قراءة ناقد العقل العربي ـ للحكمة المشرقية» إلاّ بعد أن بلغ طور «الاستقلال الفلسفي»، ورأى نفسه أهلاً لوضع كلام يؤثر عنه.

وهو يؤكد، ثالثاً، أن تطوره الفلسفي الشخصي ـ الذي أوصله إلى عتبة القدرة على الاجتهاد وإضافة جديد يؤثر عنه ـ قد مرّ بمرحلتين: مرحلة أولى برهانية استقام له الحق فيها «بطريقة البحث والنظر»، ومرحلة تالية عرفانية تأتى له فيها قدر من «الذوق اليسير بالمشاهدة».

وهذا التوكيد الثالث، له أهميته ليس فقط لكي نفهم التطور الروحي لحي بن يقظان، الناطق بلسان ابن طفيل، من مرحلة نظرية دنيا إلى مرحلة ذوقية عليا، بل كذلك لنفهم تصميم ابن طفيل، في نقطة الانطلاق لمشروعه، على الجمع بين اثنين ما كان لهما من حيث المبدأ أن يجتمعا: نصير الفلسفة الكبير الذي كانه ابن سينا، وخصيم الفلسفة الكبير الذي كانه الغزالي. ومن منظور هذا الجمع بين النقيضين، فإننا نعتقد أن أية قراءة مطابقة لقصة «حي بن يقظان» ينبغي أن تنطلق، لا من مفهوم **القطيعة الابستمولوجية** ـ كما تفعل القراءة الجابرية ـ بل على العكس من مفهوم **الوصلة الابستمولوجية** إن جاز التعبير. فكما إنه لا يكون قطع إلاّ حيث يكون اتصال، كذلك لا يكون وصل إلاّ حيث يكون انقطاع. ونحن نزعم أن ابن طفيل كان مضطراً في هذا الوصل بين منقطعَيْن إلى **أن يكون غزالياً أكثر منه سينوياً**. وبالفعل، وكما سنرى في التو، فإن ابن طفيل لم يأخذ من ابن سينا سوى بعض العناصر البنائية (عنوان كتابه الضائع واسم بطل رسالته الرمزية وفقرات وصفية ـ لا تعكس تجربة ذاتية ـ من كتابه **«الإشارات والتنبيهات»**). أما الغزالي فحاضر في قصة ابن طفيل بفكره وتجربته الشخصية معاً. ولكن ـ وكما تقدم بنا القول ـ ليس أي غزالي كان، بل تحديداً وحصراً غزالي **«المنقذ من الضلال»**. أي ليس الغزالي الجدلي الأشعري، ولا الغزالي الموظف الأيديولوجي في الدولة السلجوقية، بل فقط غزالي الطور التصوّفي الأخير، وعلى حدّ تعبير ابن طفيل نفسه ـ كما رأينا ـ الغزالي الذي «سعد السعادة القصوى ووصل تلك

= نفسه. ولئن كانت عبارة ابن طفيل لا تخلو من نزعة إلى الهجاء بلجوئه إلى تعبير «قوم من منتحلي الفلسفة»، فما ذلك من قبيل الصدفة. فلسوف نرى لاحقاً أن لابن رشد حضوراً سالباً إلى حد صارخ في موضعين آخرين من قصة «حي بن يقظان»، وإن بدون تسميته بالاسم.

المواصل الشريفة المقدسة». والحق، أننا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول: إن غزالي **«المنقذ من الضلال»** قدم لابن طفيل ـ إذا جاز لنا هنا الاستعانة بالمصطلح الفرويدي ـ **مثال الأنا** الذي يستطيع أن يتماهى وإياه. فتماماً كالغزالي، قضى ابن طفيل الشطر الأكبر من حياته **موظفاً أيديولوجياً لدى الدولة الموحدية**. ومع أنه لم يترك لنا نصاً مباشراً في السيرة الذاتية، نظير الغزالي في **«المنقذ من الضلال»**، فإننا لا نستبعد أن يكون مرّ **بأزمة وجدانية** كمثل تلك التي مرّ بها الغزالي. ونحن نملك على ذلك قرينتين ـ وليس دليلين والحق يُقال ـ: أولاً، الأزمة المشابهة التي سيمر بها بطله حي بن يقظان حينما سيلوذ، في لحظة تجليه الكبرى كما سنرى، «في قعر مغارته معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية... لا يتغذى ولا يتحرك... يطلب الفناء عن ذاته والإخلاص في مشاهدة الحق». وثانياً، النقد الذي وجدناه يوجهه إلى ابن باجة الذي «شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل بث خفايا حكمته». فههنا أيضاً نستطيع أن نقرأ هذا النقد، من خلال التماهي السالب مع ابن باجة، على أنه **نقد ذاتي**؛ إذ لا ننسى أن ابن باجة كان وزيراً لدى الدولة المرابطية مثلما كان ابن طفيل وزيراً أو شبه وزير لدى الدولة الموحدية[٣٩].

وأياً يكن من أمر، فإن انتماء ابن طفيل إلى الغزالي المتصوف انتماء مجهور به منذ مطلع رسالة **«حي بن يقظان»**، وما ذلك لأن المسار التحولي للغزالي يطابق مسار ابن طفيل فحسب، بل كذلك لأن تصوف الغزالي الذي بقي ضمن إطار العقيدة القويمة لأهل السنة يقدم لابن طفيل، الحريص على البقاء ضمن الاطار عينه كما رأينا وسنرى، الضمانة ضد شطح المتصوفة الآخرين، من أمثال الحلاّج والبسطامي، الذين أوصلتهم عقيدة وحدة الوجود إلى حدود الهرطقة، فزلّت أقدامهم ـ على حد تعبير ابن طفيل نفسه ـ «من الصراط المستقيم». وفي ذلك يقول وهو يحدّث سائله عن النقلة الوجدانية التي أحدثها فيه سؤاله الاستعلامي عن «أسرار الحكمة المشرقية»: «لقد حرك مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي ـ والحمد لله ـ إلى مشاهدة حال لم أشهدها قبل،

---

(٣٩) في ما يتعلق بالدور الوظيفي لابن طفيل في بلاط الموحدين انظر **«المعجب»** للمراكشي، وكذلك **«المن بالإمامة»** لعبد الملك بن صاحب الصلاة الذي يورد لابن طفيل قصيدة بائية مطولة يحث فيها عرب قيس عيلان على الانضواء للجهاد تحت لواء الموحدين ـ بني قرابتهم ـ الذين بعث الله «المهدي» فيهم مثلما كان بعث في أسلافهم النبي.

وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان، لأنه من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما[٤٠]. غير أن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور واللذة والحبور لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها أن يكتم أمرها أو يخفي سرها، بل يعتز به من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بها مجملة من دون تفصيل. وإن كان ممن لم تحذّقه العلوم قال فيها بغير تحصيل. حتى إن بعضهم قال في هذه الحال: «سبحاني ما أعظم شأني»، وقال غيره: «أنا الحق»، وقال غيره: «ليس في الثوب إلاّ اللّه». وأما الشيخ أبو حامد الغزالي فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذه الحال بهذا البيت:

فكان ما كان ممن لست أذكره ... فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

إنما أدّبته «المعارف وحذّقته العلوم»[٤١].

ابن طفيل وابن سينا

إن الحضور الاسمي لابن سينا في رسالة **«حي بن يقظان»** كبير، ولكن حضوره الفعلي صغير.

وبتعبير آخر، وبالاستعانة بمعجم علم الاقتصاد النقدي، نستطيع أن نتحدث في رسالة **«حي بن يقظان»** عن **ظاهرة تضخمية سينوية**، علماً بأن هذا التضخم ليس

---

(٤٠) لا شك أن السائل شخص موهوم، إذ لا يعقل أن يكون محض سؤاله قد نقل ابن طفيل تلك النقلة المباغتة إلى تلك الحال شبه الإلهية من «أحوال السعداء». فلنا أن نفترض إذن أن ابن طفيل، الذي ينوء تحت ضغط الحاجة إلى البوح بحالته، قد اخترع السائل وسؤاله على سبيل الذريعة.

(٤١) **«حي بن يقظان»**، ص ٥٣. والبيت لابن المعتز. والواقع أن ابن طفيل يستعيد هنا بصورة شبه حرفية كلاماً أورده الغزالي في **«مشكاة الأنوار»** في إشارة له إلى أصحاب عقيدة وحدة الوجود من العارفين الذين صار لهم «العروج إلى سماء الحقيقة... ذوقاً وحالاً، فانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة... فلم يبقَ عندهم إلاّ اللّه، فسكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم، فقال بعضهم: «أنا الحق»، وقال الآخر: «سبحاني ما أعظم شأني». وقال الآخر: «ما في الجبة إلاّ اللّه». وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى. فلما خفّ عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان اللّه في أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد» (مشكاة الأنوار في: **«مجموعة رسائل الإمام الغزالي»**، طبعة دار الكتب العلمية المصورة، في بيروت ١٩٨٦، م٤، ص ١٨).

متعمداً، بقدر ما هو نتيجة محتومة لطبيعة مشروع ابن طفيل في بث أسرار الحكمة المشرقية.

فابن طفيل كتب قصته، أو صمّم فكرتها بالأولى، في سياق مزدوج من الغياب والحضور تحكّم ـ ولا يزال إلى يومنا هذا ـ بكل المصائر التاريخية لأسطورة الفلسفة المشرقية السينوية.

سياق من الغياب أولاً نظراً، ليس فقط إلى الضياع التاريخي لكتاب «**الحكمة المشرقية**»، بل كذلك إلى ضياع المدلول الجغرافي لصفة «**المشرقية**».

وسياق من الحضور ثانياً. فذلك الضياع المزدوج قد أوجد **الشروط الموضوعية** لتحول «**الحكمة المشرقية**» إلى أسطورة، ولا سيما في إطار الضجة التي أثارها من حولها السهروردي المقتول في مسعاه إلى توظيفها باتجاه «**حكمة الإشراق**»، أي على حد تعبيره «الحكمة العتيقة التي ما زال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء اليونان يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم، وهي الخميرة الأزلية».

وبمعنى من المعاني، نستطيع أن نصف ابن طفيل، من هذا المنظور، بأنه **سهروردي المغرب**. فبدون أن يكون مهموماً همّ السهروردي بإحياء الحكمة العتيقة المزعومة، فقد استطاع، مثله مثل شيخ الإشراق، أن ينجز تحويلها إلى **حكمة عرفانية**، ولكن ليس بالاستناد إلى التراث الجمعي لـ «أئمة الهند وفارس وبابل ومصر»، بل بالاستناد إلى التجربة الشخصية لبطله المتوحد المنقطع في جزيرته عن كل تراث، بل حتى عن كل لغة.

وتماماً كما إن هذا الإخراج العرفاني لقصة حي بن يقظان قد اضطره إلى استبعاد الفقيه والجدلي الأشعري والداعية الأيديولوجي ليستبقي من الغزالي العارف الذي وصل، بدون أن تزل به قدمه، إلى «تلك المواصل الشريفة المقدسة»، كذلك فإن التصميم على ذلك الإخراج العرفاني عينه سيضطره إلى استبعاد النظري والمشائي الكبير الذي كانه ابن سينا لكيلا يستبقي منه، ولو بالتوهم، سوى العارف الذي عرف وإن لم يكن قد وصل.

نقول: «ولو بالتوهم» لأن ابن سينا أشد استعصاء على «العرفنة» و «الصوفنة» بما لا يُقاس من الغزالي. فهذا قد اختار بنفسه، بعد أزمته العاصفة، أن يُسْلِك نفسه في عداد «الطالبين»، وأن ينضم، بعد طول خبط مع أهل الكلام وعلمهم الوافي بمقصودهم وغير الوافي بمقصوده، إلى «أهل المشاهدة والمكاشفة». أما ابن سينا فما

أُثر عنه قط ميل إلى التصوف. فقد بقي، حتى الأيام الأخيرة من حياته، مولعاً ـ فضلاً عن هواه الفلسفي ـ بمجامعة النساء ومعاقرة الخمرة وممارسة السياسة. ولم يقيِّض له ـ وهو الذي قضى عن نحو ثمانٍ وخمسين سنة ـ أن يعمِّر بما فيه الكفاية ليعرف قلق سؤال الآخرة. والسيرة الذاتية التي أملاها على تلميذه أبي عبيدة الجوزجاني لا تشبه بوجه من الوجوه السيرة الذاتية للغزالي كما خطها بنفسه في **المنقذ من الضلال**». فهذا أنهى حياته منصرفاً عن الدنيا، وذاك انتهت حياته ـ وما أنهاها ـ وهو منشغل كل الانشغال بالدنيا. وفي مقابل غزارة المادة المعرفية التي تركها الغزالي العارف والواصل لمتابعه ابن طفيل، لم يترك ابن سينا مادة قابلة للتوظيف العرفاني إلاّ في منتهى الضآلة: عنوان كتاب ضائع، وإشارات ـ قابلة قابلية مسرفة للتأويل ـ إلى مضمونه، وأسماء ورموز أشخاص خياليين، ونصاً يتيماً ومقتضباً هو «النمط التاسع» من الأنماط العشرة لكتاب «**الإشارات والتنبيهات**».

ضآلة هذه المادة المعرفية السينوية يشف عنها، بل يكاد يصرِّح بها نص ابن طفيل من اللحظة التي يستهل بها رسالة «**حي بن يقظان**» بالقول: «سألت أيها الأخ الكريم الصفي الحميم... أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي **ذكرها** الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا. فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها»[٤٢]. فواضح للعيان أن هذه الحكمة المشرقية المطلوب بث الممكن من أسرارها ليس لها من نصاب وجودي آخر سوى كون الشيخ الرئيس قد «ذكرها». وهذا الغياب للجسم المادي للحكمة المشرقية يتأكد أكثر بعد من خلال إضافة ابن طفيل: «إن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد باقتنائها». فالإحالة هٰهنا أيضاً إلى الحكمة المشرقية بوصفها فلسفة مفقودة. ولكن إذا كان ابن طفيل يستخدم في توصيفها عبارة ابن سينا نفسه، فلسنا ندري مع ذلك إلى أي حد تتطابق **الحكمة** المشرقية التي يزمع ابن طفيل أن يبث سائله بعض أسرارها مع **الفلسفة** المشرقية التي كان ذكرها الشيخ أبو علي في مدخل قسم **المنطق** من كتاب «**الشفاء**». وبالفعل، إن ابن طفيل هو نفسه من يعود، بعد بضع فقرات من مدخل رسالته عن «**حي بن يقظان**»، إلى إيراد كلام ابن سينا عن كتابه في «**الفلسفة المشرقية**». ففي معرض استعراضه لمصائر الفلسفة في الأندلس وما وصل من كتبها إلى «هذا الصقع

(٤٢) «**حي بن يقظان**»، ص ٥٢. والتسويد منا.

الذي نحن فيه» يقول: «وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب **الشفاء**، وصرَّح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين، وإن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في «**الفلسفة المشرقية**». ومن عُني بقراءة كتاب «**الشفاء**» وبقراءة كتب أرسطوطاليس ظهر له في أكثر الأمور **أنها تتفق**، وإن كان في كتاب «**الشفاء**» أشياء **لم تبلغ إلينا عن أرسطو**. وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب «**الشفاء**» على ظاهره من دون أن يتفطن **لسره وباطنه** لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبّه إليه الشيخ أبو علي في كتاب **الشفاء**»[٤٣].

فمن نص ابن طفيل هذا يتضح من جديد ما كنا أوضحناه في الفصل الأول من أن **الفلسفة** المشرقية الضائع كتابها لا تمتّ بصلة إلى **الحكمة** المشرقية المضفور حولها لاحقاً هالة الأسطورة السرية، ومن أنها لا تعدو أن تكون خلافاً اجتهادياً من داخل المشائية مع المشائية، ومن أن المسافة التي تفصل ما بين ابن سينا «المشرقي» وأرسطو المشائي ليست أبعد ولا أعمق غوراً ولا ألغز سراً من تلك التي تفصل باطن كتاب «**الشفاء**» عن ظاهره. فما يَقُله ابن سينا يتفق «في أكثر الأمور» مع قول أرسطو، وليس لغير قراءة ذكية تنفذ من ظاهر كتاب «**الشفاء**» إلى باطنه لتكتشف وجود تباين في الرأي ومخالفة لمذهب المشائين غير قابلة بحال من الأحوال للتصعيد إلى مستوى **القطيعة المذهبية**، وكم بالأولى **المعرفية**.

ولكن، إن يكن كتاب «**الفلسفة المشرقية**» قد ضاع ولم يصل على كل حال إلى الأندلس، وإذا كان ما هو مبثوث من هذه الفلسفة في كتاب «**الشفاء**» لا ينم عن طلاق مع الأرسطية، فماذا يتبقى بيد ابن طفيل، المتصدي لمشروع إعادة بناء **الحكمة المشرقية** بمعناها «السري»، من «الأوراق الثبوتية»؟ محض **إشارات** ـ خمس في العدد ـ يقبسها، كما تقدم القول من النمط التاسع من كتاب «**الإشارات والتنبيهات**» الذي يحمل كعنوان: «**في مقامات العارفين**». وليس اختيار ابن طفيل لهذا النمط، ولهذه الإشارات من هذا النمط، من قبيل الصدفة. فهو لا يستوقفه من هذا الكتاب ـ الذي قد يكون آخر ما صنّفه ابن سينا ـ لا أنهاجه العشرة في المنطق، ولا أنماطه الثلاثة الأولى التي مدارها على **الطبيعيات**، ولا أنماطه الأربعة التالية التي مدارها على **الإلهيات**، بل يقفز مباشرة

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩. والتسويد منا.

إلى الأنماط الثلاثة الأخيرة التي مدارها على **التصوف**، مذهب أهل العرفان. ذلك أن كل مشروع ابن طفيل في رسالته عن **«حي بن يقظان»** قابل للتعريف بأنه مشروع **كتابة عرفانية** للفلسفة المشرقية المعزوة إلى ابن سينا. وما كان لمشروع هذه الكتابة العرفانية أن يتفعل ويخرج إلى حيّز التنفيذ ما لم تسبقه **قراءة عرفانية** أيضاً للنص الوحيد من نصوص ابن سينا الذي يقبل مثل هذا التأويل: عنينا النمط التاسع من **«الإشارات والتنبيهات»**. ولهذا نجد ابن طفيل يغرف من معينه ليقدم بالألفاظ توصيفاً لما لا يقبل من حيث المبدأ توصيفاً بالألفاظ، أي حال الانخطاف التي يصير إليها العارف لحظة الوصول. فابن طفيل يصدر عن يقين راسخ بأن مثل هذه اللحظة تقع في ما وراء حدود اللغة. يقول: «أن تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية، فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب. ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب استحالت حقيقته وصار من قبيل القسم الآخر النظري، لأنه إذا كسي الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم يبقَ على ما كان عليه بوجه ولا حال»[٤٤].

والحال، أن ما يحاوله ابن سينا في النمط التاسع هو بالضبط أن يقول ما لا يُقال عن حال العارف الواصل هذه. ومن هنا استشهاد ابن طفيل المطول به: «وهذه الحال التي ذكرناها وحركنا سؤالك إلى ذوق منها هي من جملة الأحوال التي نبّه إليها الشيخ أبو علي حيث يقول: «ثم إذا بلغت الإرادة والرياضة حداً ما، عنت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه. ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض. ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض. فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس، فيذكر من أمره أمراً فيغشاه غاشٍ، فيكاد يرى الحق في كل شيء. ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكِينة، فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً بيناً، وتحصل له **معارفة**[٤٥] مستقرة كأنها صحبة مستمرة... إلى ما وصفه من تدرج المراتب وانتهائها إلى النيل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق، وحينئذ تدر عليه اللذات العلى، ويفرح بنفسه لما بها من أثر الحق، ويكون له في هذه الرتبة نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه وهو بعد متردد. «ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه فمن حيث

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٤٥) هكذا نقرأ، وليس «مصارفة» كما في تحقيق أحمد أمين.

هي لاحظة... وهناك يحق له الوصول»[٤٦].

إن نص ابن سينا هذا، الذي طالما كان مثاراً لتأويل إشراقي للفلسفة السينوية، يثير للحال إشكالاً: هل نحن أمام «بيان اعتقادي» أم نحن أمام نص تقريري؟ هل نحن أمام إعلان بالانتماء إلى المذهب التصوفي العرفاني أم نحن فقط أمام **توصيف موضوعي** «لمقامات العارفين» ولتدرج أحوالهم وصولاً إلى لحظة الوصول؟ الواقع أن ابن طفيل نفسه يستخدم الفعل «وَصَفَ» في توصيف ما «نبّه إليه» الشيخ أبو علي من أحوال العارفين، وذلك في قوله: «إلى ما وصفه من تدرج المراتب وانتهائها إلى النيل». وما كان ابن طفيل ليجهل أن ابن سينا لم يكن لا من العارفين ولا من الواصلين: فهذه رتبة وجدناه لا يقرّ بها إلاّ للغزالي عندما قال: «ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة». وصحيح أن ابن سينا أسعفه بالكلام في ما لا كلام فيه، ولكنه لم يسعفه بمثل **التجربة الشخصية** التي أمده بها صاحب **«المنقذ من الضلال»**. فتوصيف ابن سينا لأحوال العارفين هو من طبيعة **نظرية أكثر منها ذوقية**. وابن سينا غير مندمج اندماجاً وجدانياً بنصه، بل يفصل نفسه عنه بمسافة من الحياد الموضوعي والبرود العقلاني. فالتجربة العرفانية تدخل مع ابن سينا كما لو في **معمل للصياغة بالمفاهيم**. والمفاهيم، مهما يكن من درجة مطابقتها لمواضيعها، تبقى مخارجة لها. ولا شك في أن ابن سينا، بما أوتي من قوة حدس خارقة، استطاع أن يحدق بالواقعة الصوفية وأن يدلف إلى عمق غير قليل من طبقات قشرتها، لكن من دون الوصول إلى نواتها الصلبة. فقد كان ينقصه، للنفاذ إلى صميم التجربة الصوفية، الاكتواء الذاتي بنارها. ولعله لو اكتوى لأمسك عن الكلام مصطدماً **حاجز اللالغة** ذاته الذي أشار إليه ابن طفيل عندما قال: «نحن لا نجد في الألفاظ الجمهورية ولا في الاصطلاحات الخاصة أسماء تدلّ على الشيء الذي يشاهد هو به ذلك النوع من المشاهدة»، والذي «إذا كسي الحروف والأصوات لم يبقَ على ما كان عليه»[٤٧].

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٥٤. وانظر النص بتمامه، مع بعض تعديلات طفيفة في: **«الإشارات والتنبيهات»** (مع شرح نصير الدين الطوسي)، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٥٨، م٢، ص ٨٢٨ ـ ٨٣٥.

(٤٧) قد يثور هنا سؤال: إذا لم يكن لابن سينا معاناة شخصية بالتجربة الصوفية، فمن أين جاءه ذلك القدر من المعرفة المطابقة بها؟ قد يتعين ههنا أن نستعين بقصة علاقته مع كبير المتصوفة في =

ونحن نملك دليلاً شبه قاطع على **بقاء ابن سينا**، في كلامه على «مقامات العارفين»، **خارج موضوعه**. فلئن يكن خصص النمط الثامن **للتوصيف**، فقد خصص النمط التاسع **للتفسير**. والحال أن البرودة المفهومية في التوصيف ترادفها برودة عقلانية في التفسير. فلم يحدث قط، في الفضاء العقلي للعصر الوسيط بجناحيه العربي الإسلامي واللاتيني المسيحي، أن رُدّ **ما فوق الطبيعي** ـ أو ما كان يبدو وكأنه كذلك ـ **إلى الطبيعي** نظير ما فعل ابن سينا في مسعاه إلى تفسير كرامات الأولياء. ولئن جعل ابن سينا عنوان النمط التاسع «في أسرار الآيات»، فما ذلك ليتوقف عند عتبة هذه «الأسرار» متحرزاً، بل ليتخطاها ويحاول اختراقها مكتنهاً. وليس تكتيكه هٰهنا أن ينفي إمكانية هذه «الآيات» ليقول ـ كما لو أنه «علموي» من القرن التاسع عشر الميلادي ـ باستحالة قبولها عقلاً، بل أن يثبت وجودها ليقول ـ وهو ابن القرن الخامس الهجري ـ بإمكانية تفسيرها عقلاً. ومن هذا المنظور فقد مثّل **السقف الأعلى للعقلانية في عصره**. فالمهمة التي أخذ على عاتقه التصدي لها في النمط العاشر والختامي من **«الإشارات والتنبيهات»** ليست إنكار اللامعقول، **بل إعطاء تفسير معقول لهذا اللامعقول**. وهذا بالإحالة إلى ما يسميه ويكرر تسميته «مذاهب الطبيعة». وهكذا يفتتح النمط العاشر بالقول: «إذا بلغك أن عارفاً أمسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة، فاسجح بالتصديق، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة». ويقول: «إذا بلغك أن عارفاً أطاق بقوته فعلاً أو تحريكاً أو حركة يخرج عن وسع مثله، فلا تتلقه بكل ذلك الإنكار، فلقد تجد إلى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة»(٤٨). ويضيف القول:

= زمانه الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير. فقد اختلى وإياه، كما جاء في الأخبار، نحو ثلاثة أيام؛ فلما افترقا سأل تلاميذ ابن سينا شيخهم عن رأيه في أبي سعيد فقال: «ما أعرفه يراه»، وسأل تلاميذ أبي سعيد شيخهم عن ابن سينا فقال: «ما أراه يعرفه». والرؤية تقابل هنا المعرفة مقابلة الذوق للنظر. وقد وُجد بين الباحثين من لاحظ أن توصيف ابن سينا للعارف بأنه «هش، بش، بسام»، بل «أهش خلق الله ببهجته» إنما ينطبق على الشيخ أبي سعيد حصراً، إذ عرفت عنه الهشاشة طبعاً.

(٤٨) في مسعاه الدائم إلى التشنيع على ابن سينا يحيل ناقد العقل العربي قارئه إلى هذا النص، بدون أن يورده بحرفه، ليقول إن ابن سينا جعل «من آيات العارفين أيضاً ما يحكى عنهم من أفعال تخرج عن طاقة الإنسان في المعتاد مثل«تحريك الجبال» (**«بنية العقل العربي»**، ص ٤٧٤). والحال أن في هذا افتئاتاً بيّناً على ابن سينا الذي قال بقدرة العارف على «تحريك» أشياء قد لا يسع من كان مثله في القوة أن يحركها، ولم يقل البتة «تحريك الجبال».

«وإذا بلغك أن عارفاً حدّث عن غيب، فأصاب متقدماً ببشرى أو نذير، فصدق، ولا يتعسرن عليك الإيمان به؛ فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة»[٤٩]. ولا يكتفي ابن سينا بأن يؤكد على هذا النحو بأن للظواهر ما فوق الطبيعية **أسباباً طبيعية**، وبأنها مهما بدت وكأنها تخرق قانون الطبيعة فإنها تبقى خاضعة لمبدأ **السببية الطبيعية**، بل يجاوز أيضاً التوكيد إلى محاولة التفسير بالاستعانة **بالقوى الطبيعية**، المادية والنفسية على حد سواء. فقدرة العارفين غير الطبيعية على الإمساك عن الطعام[٥٠] تقبل التفسير، مثلاً، بكون «القوى الطبيعية التي فينا، إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة، بهضم المواد الرديئة، انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل، غنية عن البدل. فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة، لو انقطع مثله في غير حالته، بل عشر مدته، هلك». وقدرة العارفين على إتيان أفعال أو تحريك أشياء تخرج عن طاقة البشر المعتادة تقبل التفسير أيضاً بقوة النفس التي هي عند ابن سينا ـ كما عند سائر المشائين ـ قوة طبيعية[٥١]. ذلك أنه «قد يكون للإنسان، وهو على اعتدال من أحواله، حد من المنة [= القوة] محصور المنتهى في ما يتصرف فيه ويحركه... ثم تعرض لنفسه هيئة ما، فيتضاعف منتهى منته... كما يعرض له في الغضب أو المنافسة... فلا عجب لو عنّت للعارف هزة، كما يعنّ عند الفرح، فأولت القوة التي له سلاطة؛ أو غشيته عزة، كما يغشى عند المنافسة، فاشتعلت قواه حمية. وكان ذلك أعظم وأجسم مما يكون عند غضب أو طرب». وحتى القدرة على استباق الغيب بشارة أو نذيراً ليست مما يخرج عن مذاهب الطبيعة، لأنه من المسلم به أن «للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام. فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة»[٥٢].

---

(٤٩) «**الإشارات والتنبيهات**»، مصدر آنف الذكر، م٢، ص ٨٥٣ ـ ٨٦١.

(٥٠) وهي قدرة واقعية تماماً إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ظاهرة الصيام الذي قد يدوم شهوراً عند فقراء الهنود.

(٥١) لا ننسى أنه في التقليد الأرسطي كما في «**شفاء**» ابن سينا يندرج مبحث النفس في قسم الطبيعيات.

(٥٢) هنا أيضاً لا يبدو ابن سينا مخالفاً للتقليد المشائي. فصحيح أن نزعة أرسطو الوضعية جعلته يرفض في رسالته «**عن العرافة في النوم**» اعتبار الأحلام التي يراها النائم في منامه ضرباً من عرافات موحى بها. ولكنه بالمقابل لم ينكر أن «الحكماء» قد يتلقون، وهم في حالة اليقظة، وحياً من السماء (انظر: أرسطو: «**رسائل صغيرة في التاريخ الطبيعي**» *(Petits Traités D'Histoire Naturelle)*، ٤٦٤ أ، طبعة يونانية ـ فرنسية، ترجمة رينيه مونييه، منشورات الآداب الجميلة، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٥، ص ٩٢). وإنما على هذا «التقليد» الأرسطي =

وبديهي أننا إذ نقول إن ابن سينا، في مسعاه إلى عقلنة اللامعقول في آخر أنماط **«الإشارات والتنبيهات»**، قد مثل السقف الأعلى للعقلانية في عصره، فليس ينبغي أن يغيب عنا أن سقف العقلانية في ذلك العصر لم يكن بذاته لامتناهي العلو. ففي زمن كانت تحكمه «معجزات الأنبياء» و «كرامات الأولياء»، فضلاً عن الرؤية الاتصالية الموروثة عن العلم الأرسطي القديم ما بين عالم دون فلك القمر وعالم فوق فلك القمر ـ وهي الرؤية التي كانت تضفي المشروعية النظرية على علم التنجيم، في زمن كذاك ما كان من الممكن السيطرة العقلانية التامة على جميع أشكال اللامعقول، وكان لا بدّ بالتالي من إفساح مجال في السببية الطبيعية لظاهرات السحر والنيرنجات والطلسمات، وحتى «الإصابة بالعين». وهو ما يفعله ابن سينا في واحد من التنبيهات التي يضيفها إلى ختام النمط العاشر حينما يقول: «إن الأمور الغريبة [= الآيات] تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة: أحدها الهيئة النفسانية المذكورة؛ وثانيها، خواص الأجسام العنصرية، مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه؛ وثالثها، قوى سماوية، بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية، أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة(٥٣). والسحر من قبيل القسم الأول؛ بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني، والطلسمات من قبيل القسم الثالث»(٥٤). ولكنه إذ يفعل ذلك فلا يكون ـ كما يرميه ناقد العقل العربي ـ قد «تبنى الهرمسية بكاملها: بتصوفها وعلومها السرية والسحرية»، ولا يكون قد «كرّس اللامعقول بمختلف ألوانه وأشكاله»(٥٥). فابن سينا يبقى في موقفه من اللامعقول «برهانياً». وهو يتحرى له، **حيثما أمكن**، عن أسباب طبيعية كما رأينا.

= سار ابن رشد الذي طوّر، في شرحه كتاب **الحس والمحسوس**، نظرية متماسكة في الرؤيا أكد فيها ـ ضداً على الطاعنين في «وجود الرؤيا الصادقة» ـ «إنه ما من إنسان إلاّ وقد رأى رؤيا أنذرته بما يحدث له في المستقبل»، وميّز فيها بين «ما يسمى رؤيا» و «ما يسمى كهانة» و «ما يسمى وحياً»، وذلك تبعاً لما يعتقده الجمهور «في الرؤيا أنها من الملائكة، وفي الكهانة أنها من الجن، وفي الوحي أنه من اللّه تعالى» (انظر: «شرح الحاس والمحسوس» لابن رشد في: **«أرسطوطاليس في النفس»**، مصدر آنف الذكر، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢).

(٥٣) لنلاحظ أن الاتصالية الفلكية ليست عند ابن سينا مطلقة. فلا فعل للأجرام السماوية ما لم يؤازرها قابل أرضي.

(٥٤) **«الإشارات والتنبيهات»**، م٢، ص ٩٠٠ ـ ٩٠١.

(٥٥) **«تكوين العقل العربي»**، ص ٢٦٦ و٢٦٨.

أما **حيثما لم يمكن**، فإنه لا يدعو إلى التسليم والإيمان، ولا إلى الإنكار والتكذيب، بل فقط إلى التوقف وتعليق الحكم بانتظار أن يغدو اللاممكن التفسير بالقوى الطبيعية ممكناً. وعلى هذا النحو يختم النمط العاشر الختامي بالقول: «إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو أن تنبري منكراً لكل شيء. فذلك طيش وعجز. وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك، بعد جليته، من دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بيّنته. بل عليك الاعتصام بحبل التوقف ـ وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ـ ما لم تبرهن استحالته لك. فالصواب أن تسرّح أمثال ذلك إلى **بقعة الإمكان، ما لم يذدك عنه قائم البرهان**»[٥٦]. ولهذا عندما نجد ناقد العقل العربي، في سياق مسعاه إلى هرمسة «الإشارات والتنبيهات»، يجزم بأن مؤلفه كان **«أكبر مكرّس للفكر الغيبي الظلامي الخرافي في الإسلام»**[٥٧]، فإننا لا نستطيع أن ندفع عن أنفسنا شعوراً بأننا أمام ضرب من **هذاء تأويلي** لا يسنده سند من واقع النص، بل تحكمه ـ كما في العصاب الوسواسي فكرة متسلطة واحدة: تجريم ابن سينا وتحميله، من خلال فلسفته «المشرقية»، مسؤولية «اغتيال العقل» في الإسلام[٥٨]. وإنما في سياق هذه المحاكمة التفتيشية لمصنِّف **«الإشارات والتنبيهات»**، يستعير ناقد العقل العربي فرضية المستشرق ص. مونك عن «الضربة القاضية» التي أطاحت بصرح الفلسفة في الإسلام، ولكن ليحمِّل ابن سينا، لا الغزالي، مسؤوليتها. فانطلاقاً مما يسميه «عملية التخريب الذاتي التي مارسها عقل ابن سينا» بتسخيره «العلم والفلسفة لهدم العلم والفلسفة» وبتوجيهه «الفكر العربي هذا التوجيه الظلامي الدامس»، ينتهي إلى القول: «من هنا نستطيع أن نقرر أن الضربة الحقيقية التي أصابت الفلسفة، وبالتالي العقلانية في الإسلام، لم تكن تلك التي تعزى إلى الغزالي بسبب كتابه **«تهافت الفلاسفة»**، بل كانت تلك التي جاءت على يد «أكبر» فيلسوف في الإسلام: الشيخ الرئيس ابن سينا، وذلك من خلال مؤلفاته

---

(٥٦) **«الإشارات والتنبيهات»**، م٢، ص ٩٠١ ـ ٩٠٢. والتسويد منا.

(٥٧) **«نحن والتراث»**، ص ٢١. والتسويد منا.

(٥٨) على سبيل المقارنة فحسب نشير إلى أن ابن خلدون، الذي يكرّس باباً بتمامه من **مقدمته** لـ «علوم السحر والطلسمات» وفصلاً إضافياً عن «الإصابة بالعين»، يظل مع ذلك يحتل، في التصنيف التقييمي لناقد العقل العربي، موقعاً ثابتاً لا يحيد عنه في المدرسة البرهانية «المغربية». أما لماذا هذا الكيل بكيلين والوزن بوزنين، فإن ابن خلدون نفسه يغنينا عن الجواب بصياغته لمفهومه المركزي عن «العصبية».

الصغيرة ورسائله الكثيرة العدد الواسعة الانتشار التي كانت تحمل وتذيع فلسفته «الشرقية»»[٥٩].

وما دام ناقد العقل العربي يعتبر أن كتاب ابن سينا **«الإشارات والتنبيهات»** هو «أسمى تعبير عن فلسفته المشرقية»[٦٠]، فلنختم هذه الفقرة بالإشارة إلى أن ابن سينا سدد في **«الإشارات والتنبيهات»** تحديداً «ضربة قاضية» إلى الأساس المعرفي الذي لا تقوم قائمة بدونه لأية فلسفة مشرقية مزعومة. فطبقاً لشهادة جميع الذين تعاطوا مع «أسرار الحكمة المشرقية» بدءاً بالسهروردي وانتهاء بابن سبعين، ومروراً بطبيعة الحال بابن طفيل، فليس لهذه الحكمة من مدار آخر سوى التجربة الإشراقية التصوفية العرفانية. وذلك هو أيضاً التأويل الذي يعطيها ناقد العقل العربي، وإن أصرّ على نسبتها ـ بعكس صنيع السهروردي وابن سبعين ـ إلى ابن سينا نفسه. والحال، أن هذا الأخير ينسف من الأساس في **«الإشارات والتنبيهات»** الأساس الفلسفي للتجربة الإشراقية التصوفية العرفانية بنفيه ـ بقاطع العبارة ـ إمكانية الاتحاد بين العاقل والمعقول، وهو الاتحاد الذي غدا المقوّم النظري الأساسي لهذه التجربة منذ أضفى عليه الشرعية الفلسفية أفلوطين ومتابعوه من الأفلاطونيين المحدثين. ونظراً إلى المغالطة التاريخية التي نشأت عن نسبة كتاب **«أوثولوجيا»** الأفلوطيني الاستلهام إلى أرسطو، فقد غدت فرضية اتحاد العقل والعاقل والمعقول جزءاً مكوّناً من التقليد المشائي في التراث الفلسفي العربي الإسلامي. وقد كنا رأينا في الفصل السابق كيف ميّز ابن سينا، في تعليقاته على حواشي كتاب **«النفس»** لأرسطو، موقفه عن موقف «الرسميين» من مشائي عصره الذين وقعوا ضحية تلك المغالطة التاريخية، بقوله: «الذي يقولونه بأن العقل والعاقل والمعقول شيء واحد، يصح في العقل وحده؛ و [لكن] في غيره: العقل شيء، والعاقل شيء، والمعقول شيء». والحال، أن ابن سينا يعود في **«الإشارات والتنبيهات»** إلى نفي إمكانية اتحاد العاقل بالمعقول بإطلاق، أي في العقل نفسه وليس فقط «في غيره». فتحت عنوان «وهم وتنبيه» يقول في النمط السابع: «إن قوماً من المتصدرين [= الرسميين] يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي... واعلم أن قول القائل: إن شيئاً يصير شيئاً آخر، لا على سبيل الاستحالة من

---

(٥٩) **«نحن والتراث»**، ص ٢١٢.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

حال إلى حال، ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث، بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر، قول شعري غير معقول»[٦١]. وقد تنبّه الشارح القديم لـ «**الإشارات والتنبيهات**»، عنينا نصير الدين الطوسي، إلى أن نفي ابن سينا إمكانية اتحاد العاقل والمعقول ليس فيه فقط إبطال لـ «مذهب فاسد في ذلك كان مشهوراً بعد المعلم الأول عند المشائين من أصحابه»، بل فيه قطع للطريق أيضاً على «الاتحاديين» من المتألهة والمتصوفة. ذلك أن الشيخ الرئيس، إذ «حكى أولاً مذهبهم ذلك... ثم نبّه إلى فساد هذا المذهب... ثم... لما فرغ من إبطال المذهب المذكور أشار إلى وجه الإبطال بقول كلي: وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره... وذكر أن ذلك قول شعري غير معقول؛ وإنما نسبه إلى الشعر لأنه مخيّل، وبسبب تخيله يظنه عوام **المتألهة والمتصوفة**، حقاً»[٦٢].

طبيعيات ما دون القمر

ترى أليس من المشروع، من خلال كل ما تقدم، أن نخلص إلى الاستنتاج بأن مشروع ابن طفيل لإخراج عرفاني لقصة الفلسفة المشرقية لا يندرج في سياق من الاستمرارية مع السينوية، حتى وإن نسبه تصريحاً إليها؟

والواقع أنه إن يكن من حضور كبير لابن سينا في قصة «**حي بن يقظان**» فليس في قسمها الثاني الذوقي العرفاني، بل في قسمها الأول البحثي النظري.

ذلك أنه لا ينبغي أن ننسى إن قصة «**حي بن يقظان**» هي، أولاً وأخيراً، قصة

---

(٦١) «**الإشارات والتنبيهات**»، م٢، ص ٦٩٨ ـ ٧٠٣. والجدير بالذكر أن ابن سينا يتنبه وينبه في النص نفسه إلى أن إشكالية اتحاد العاقل والمعقول إشكالية دخيلة على المشائية الأرسطية، وأن من أدخلها عليها هم أفلوطين وتلامذته، وحصراً منهم فورفوريوس ويامبليخوس اللذان كانت بينهما حول ذلك مساجلة. يقول ابن سينا: «وكان لهم رجل يعرف بـ «فرفوريوس» عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون، وهو حشف [= أردأ الثمر] كله. وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه، ولا فرفوريوس نفسه. وقد ناقضه من أهل زمانه رجل. وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول». وهذا النص يكتسي في الواقع خطورة تاريخية خاصة. فهو يشف عن أن ابن سينا كاد في ختام حياته أن ينفك من أسر الملابسة الأفلوطينية للجسم النظري للمشائية، وأن يفكك في الوقت نفسه مغالطة كتاب «**أوثولوجيا**» المنحول على أرسطو (لنستحضر هنا قوله الذي كنا توقفنا عنده من قبل: «على ما في أثولوجيا من مطعن»].

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٧٠٣ ـ ٧٠٤. والتسويد منا.

تحوله من كائن طبيعي إلى كائن متأله. ومن هنا كان الحضور الكبير على امتداد القسم الأول من القصة لطبيعيات ابن سينا التي هي في التحليل الأخير، وبصرف النظر عن بعض التعديلات الطفيفة، **طبيعيات أرسطية**(٦٣).

فحي بن يقظان **نموذج تام لكائن طبيعي**. وصحيح أن ابن طفيل لا ينكر، في إحدى الروايتين اللتين يضعهما لولادة حي بن يقظان، احتمال أن يكون تحدر من أبوين بشريين ـ ولعله لا يشير إلى هذا الاحتمال إلاّ لكيلا يدخل في صدام مباشر مع العقيدة الدينية القويمة. ولكن رهانه الأكبر ـ والأكثر اتصافاً بالأصالة والابتكار ـ أن يبرهن على إمكان أن يكون حي بن يقظان قد جاء إلى الوجود بنوع من تولّد ذاتي طبيعي «في جزيرة يتولّد بها الإنسان من غير أم ولا أب» نظراً إلى وقوعها عند خط الاستواء في بقعة من بقاع الأرض هي «أعدل ما في المعمورة» هواء ونوراً وإقليماً، مما يتيح فيها شرطاً، غير متاح في بقية أنحاء المعمورة، لـ «تولد الإنسان من غير أم ولا أب» بفضل التخمر في «طينة الأرض على مرّ السنين والأعوام» وامتزاج «الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى» و «التهيؤ لتكوّن الأمشاج»، ولا سيما في نقطة «الوسط منها» الذي هو «أعدل ما فيها وأتمه لمزاج الإنسان».

وعلى أي حال، وحتى عندما يترك ابن طفيل أحد مصراعي المصداقية مفتوحاً أمام الفريق الآخر المنكر لجواز تولّد الإنسان من الطبيعة، فإنه يبني قصته على نحو لا يدع مجالاً للشك في أن حي بن يقظان ـ حتى وإن كانت ولادته بشرية ـ قد تربى **تربية طبيعية خالصة**. فعلى فرض أن حي بن يقظان تولّد، كسائر البشر، من أم وأب، فإنه بخلاف البشر أيضاً لم يُربَّ من قبل أم وأب. بل تعهدته بالتربية، مثله مثل الحيوان الطبيعي، ظبية «حنت عليه ورئمت به وألقمته حلمتها وأروته لبناً سائغاً»، فصار لها ولداً بديلاً عن ولدها الذي فقدته عندما «خرج من كناسه فحمله العقاب»، مثلما صارت له أم بديلة عن أمه التي فقدها حينما اضطرت ـ وقد أنجبته من زواج سري ـ إلى أن

(٦٣) هناك شبه إجماع لدى الباحثين الاختصاصيين على أن طبيعيات ابن سينا، بعكس إلهياته، لا تمتاز بقدر كبير من الأصالة. انظر مثلاً ماجد فخري وهو يعلق على موضوع العلم الطبيعي لدى ابن سينا: «إن معالجته لهذه الأمور لا تنطوي على الكثير من الابتكار، وإنما هي مجرد عرض لهذه المفاهيم (الحركة والسكون، والزمان والمكان والخلاء، والتناهي واللاتناهي، والتماس والالتحام، والاتصال والتتالي) يجري فيه على المنهج الأرسطي» (**تاريخ الفلسفة الإسلامية**)، ص ١٨٨).

تضعه عقب ولادته في سفط وتسلم مقاديره لأمواج البحر (تماماً كما فعلت والدة موسى في الرواية التوراتية).

ولئن اختلف الفريقان على ولادة حيّ: أهي بشرية أم طبيعية، فقد اتفقا على أن تربيته هي محض تربية طبيعية: «ثم استوى ما وصفه هؤلاء... وما وصفته الطائفة الأولى في معنى التربية، فقالوا جميعاً إن الظبية التي تكفلت به وافقت خصباً ومرعى أثيثاً، فكثر لحمها ودر لبنها حتى قامت بغذاء ذلك الطفل أحسن قيام... فتربى الطفل ونما... إلى أن تمّ له حولان وتدرج في المشي وأثغر [= ظهرت أسنانه]، فكان يتبع تلك الظبية وكانت هي ترفق به وتحمله إلى مواضع فيها شجر مثمر، فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة... ومتى عاد إلى اللبن أروته ومتى ظمئ إلى الماء أوردته... فما زال الطفل مع الظبي على تلك الحال يحكي نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما، وكذلك كان يحكي جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان... فألفته الوحوش وألفها، ولم تنكره ولا أنكرها»[٦٤].

وليس لنا أن نتتبع كافة تفاصيل سيرورة تكيُّف حي بن يقظان هذه مع الشرط الحيواني. وليس لنا أن ننسى أصلاً أن النصاب الأول للإنسان في اللغة ـ العربية السامية الأصل كما في الفرنسية أو الإنكليزية اللاتينية الأصل ـ هو أنه حيوان (Animal)، أي ذو حياة، وإن جرى تمييزه بعد ذلك بأنه «ناطق» أو «عاقل». وإنما ما يهمنا أن نتتبع كيفية تحول حي بن يقظان من **كائن طبيعي** محكوم بالطبيعة إلى كائن إنساني متحكم بها ومؤسس لتحكمه بها في علم هو بالتحديد **العلم الطبيعي**. وإنما على هذا المستوى تتدخل طبيعيات ابن سينا على أوسع نطاق. فبعد أن يكتشف حي بن يقظان واقعة الموت، من خلال موت أمه الظبية، يُجري على جثتها عمليته التشريحية الأولى ليكتشف أن المصدر الذي كان يمدها بالحياة هو ـ بحسب التسمية السينوية ـ «الروح الحيواني»، وأن مستقر هذا الروح ـ تماماً كما في الفرضية السينوية ـ هو في تجويف القلب، ثم تتوالى بعد ذلك كشوف حي بن يقظان «العلمية» حتى «بلغ في ذلك كله مبلغ كبار الطبيعيين»: وحدة الروح وتكثّر الحواس والأعضاء، قسمة الطبيعة إلى ممالك ثلاث: حيوان ونبات وجماد، عناصر الطبيعة الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار ومقابلاتها من بارد وحار ويابس وسائل، وثقيل وخفيف، وحركة وسكون، ومادة

---

(٦٤) «حي بن يقظان»، ص ٦٦ ـ ٦٧.

وصورة، وجسم ونفس، وجوهر وعرض، وقوى النفس الثلاث من تذكر وتخيل وتعقل، والعلل الأربع: مادية وصورية وفاعلية وغائية، والوجود والعدم، والمكان والزمان، والملاء والخلاء، والتناهي واللاتناهي، والقِدَم والحدث، والتقدم والتأخر بالذات أو بالزمن، والكون والفساد، والتغيّر والصيرورة، وعالم ما فوق فلك القمر وما دون فلك القمر، والوجود بالقوة والوجود بالفعل، والواجب الوجود والممكن الوجود، وما إلى ذلك من مفردات المعجم السينوي الطبيعي الذي هو ـ لنكرر القول ـ معجم أرسطي أصيل (خلا اجتهادات فرعية عمّدها ابن سينا ـ جنباً إلى جنب مع تجديداته في الإلهيات ـ باسم الفلسفة المشرقية بالإحالة، كما أوضحنا، إلى مسقط رأسه، وليس إلى أية فلسفة «سرية» مزعومة). وفي هذا كله يقول باحث له دراسة متخصصة عن ابن طفيل: «إن النتائج التي توصل إليها سبق أن قال بأكثرها وتوصل إليها أرسطو في بلاد اليونان، وابن سينا على وجه الخصوص في المشرق العربي»[٦٥].

والواقع أنه لا بدّ من أن ننتقل مع حي بن يقظان من التأمل في عالم ما دون فلك القمر إلى التأمل في عالم ما فوق فلك القمر حتى تكتسب فيزياء ابن طفيل الطبيعية، طرداً مع تحولها إلى ميتافيزياء، طابعاً شخصياً.

ولكن قبل أن ننتقل مع حي بن يقظان هذه النقلة من عالمه الطبيعي إلى عالمه العرفاني، لا بدّ من أن نسجل ملاحظات أربعاً تشي جميعها بالطابع «اللاطبيعي» لبطل قصتنا الذي أراد له خالقه أن يكون محض موجود طبيعي، بالولادة كما بالتربية، كيما تبرز بمزيد من الألق تجليته في تجاوز شرطه البديء وفي العروج إلى «جناب القدس».

فحي بن يقظان هو أولاً، وخلافاً لأي موجود طبيعي، كائن لاجنسي. فقد عرف حي بن يقظان جميع وظائف الموجودات الحية من إحساس وتنفس وتغذ ونمو وحركة، ولكنه لم يعرف قط، لا حساً ولا فعلاً ولا حتى شوقاً، **الوظيفة الجنسية**. وهذا التغييب للوظيفة الأكثر طبيعية للكائن الطبيعي ليس، في أرجح الظن، من قبيل الصدفة. فالجنس، بما يقارنه من ملازمة للجسد وتسفيل إلى عالم الحس، لا يوافق التجربة العرفانية التي هي تجربة مفارقة للجسد وتصعيد إلى عالم الروح.

---

(٦٥) د. عاطف العراقي: **«الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل»**، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة ١٩٩٧، ص ٨٤.

وحي بن يقظان ثانياً كائن **غير لغوي**. فقد بلغ من انتسار خالقه ابن طفيل لفرضية العمل التي انطلق منها: التولد الطبيعي الذاتي من طينة الأرض في جزيرة عزلاء أنه سها عن التعريف الأشهر للإنسان بصفته **حيواناً ناطقاً**. والحال أنه، كما يفيدنا الدرس الأنترويولوجي الحديث، **لا فكر بلا لغة**. ومن هنا المفارقة الكبرى في التربية **الطبيعية** لحي بن يقظان: فقد استطاع أن يطوّر ثقافة كاملة ويبني منظومة متكاملة من المفاهيم الفلسفية العويصة بدون معونة اللغة. وصحيح أن حي بن يقظان سيتعلم في وقت متأخر اللغة بعد لقائه ـ كما سنرى ـ بأبسال، ولكن هذه **اللغة البعدية** لا يمكن أن تعوضه عن **اللغة القبلية** التي يفتقدها. ففرضية تعلم لغة بعدية بدون لغة قبلية فرضية مستحيلة. إذ كما تثبت الدراسات التشريحية والفيزيولوجية العصبية الحديثة، فإن اللغة شرط لنمو الدماغ بالذات[٦٦]. وإذا لم ينمُ الدماغ منذ الطفولة الأولى مع تعلم اللغة، ولم تتطور خلاياه وفصوصه المتحكمة بملكة اللغة، فسيتعذر تعلم أي لغة في سن الرشد. بل إن تعبير «سن الرشد» نفسه سيكون بلا معنى في حال غياب اللغة منذ الطفولة. فلا رشد، أي لا عقل، بلا لغة، وبلا مواقع مركزية نامية للغة في الدماغ. وبدون لغة يستحيل حتى الفكر الوحشي. إذ حتى الوحشيون الأكثر بدائية لهم لغتهم مهما تكن درجتها من البدائية. وبدون لغة ما كان لحي بن يقظان، على ما أوتي من «الفطرة الفائقة» كما يقول خالقه، أن يجري استدلالاته واستنتاجاته الذكية. إذ بدون لغة، وبدون دماغ متطوّر بتطوّر مواقعها المركزية، ما كان له أن يؤتى القدرة على الاستدلال والاستنتاج أصلاً[٦٧]. وما كان له إلاّ أن يكون في حال من العته، لا من «الفطرة الفائقة». والواقع

---

(٦٦) بيير كارلي: **«الدماغ والحرية»** *(Le Cerveau et la Liberté)*، منشورات أوديل جاكوب، باريس ١٩٩٥، ص ١٦٧.

(٦٧) تجدر الإشارة هنا إلى أن العقل الاستدلالي الاستنتاجي ـ وهو العقل الذي يصدر عنه حي بن يقظان ـ قد يتأدى بصاحبه، إذا لم تسنده المشاهدة والتجربة وأدوات القياس الدقيق، إلى مزالق علمية خطيرة. وحسبنا هنا دليلاً الفرضية الاستدلالية التي انطلق منها ابن طفيل، والتي جوّز بمقتضاها تولّد حي بن يقظان من طينة أرضية تخمّرت بما هيأها لتكوين الأمشاج الموافقة لمزاج الإنسان بحكم تواجدها في «أعدل بقاع الأرض». فابن طفيل يصرّ على أن البقعة الواقعة تحت خط الاستواء هي الإقليم المعتدل حصراً «على خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء [من] أن أعدل ما في المعمورة الإقليم الرابع». أما لماذا يفترض ابن طفيل أن المنطقة الاستوائية هي أعدل مناطق المعمورة، ويرفض قول من يقول إن «خط الأستواء شديد الحرارة»، فلأنه ينطلق في استدلاله هذا من مقدمة منسوب «البرهان» عليها إلى ابن سينا مؤداها أن =

أن فرضية الفطرة ـ عدا عن «الفطرة الفائقة» ـ هي أبعد الفرضيات عن مطابقة الواقع التاريخي لتطوّر الإنسان. فالإنسان ليس ابن الفطرة، بل ابن ملايين السنين من التطوّر البيولوجي والثقافي معاً. واللغة هي أظهر مظاهر هذا التطوّر المزدوج للإنسان. ولهذا، فإن فرضية إنسان بلا لغة فرضية مستحيلة، إذ لا إنسان إلاّ باللغة. وحتى لو توافرت للإنسان البنية البيولوجية الإنسانية، فإنه بدون لغة، وبدون اجتماع بشري بوساطة اللغة، سيكون ـ كما يفيدنا الدرس اللغوي الحديث ـ «إنساناً عادم الإنسانية (Déshumanisé)»[٦٨].

وبديهي أنه من السذاجة الابستمولوجية أن نطالب ابن طفيل بأن يعلم ما كان لا يعلمه علمُ عصره. ولكن من السذاجة الابستمولوجية أيضاً أن يغيب عنا أن الإنسان، في الفضاء العقلي للعصر الوسيط الديني، هو أولاً، وقبل كل شيء، **إنسان بالروح**. وهذه **المعيارية الروحية** لإنسانية الإنسان تتضامن أصلاً ـ ولا تتنافى ـ مع **المعيارية اللغوية**. وذلك هو المغزى التاريخي لتلك النظرية اللغوية التي قال بها كثرة غالبة من متكلمي الإسلام ولاهوتيي المسيحية والتي تقول إن اللغة **توقيف** رباني، لا **توفيق** إنساني[٦٩].

وحي بن يقظان ثالثاً كائن **غير تمامي**. فهو ينوء، على عكس ما يُفترض بالكائن الطبيعي، تحت نير ثنائية عضال هي عين الثنائية التي تحكمت بالبنية الابستمية لكل العصر الوسيط، بل وحتى القديم منذ أن مهد أفلاطون الأرض فلسفياً لظهور المسيحية: ثنائية المادة والروح، أو الجسم والنفس. فما دام الإنسان إنساناً بالروح، فإنه ما كان له أن يكون كائناً طبيعياً إلاّ بجسمه وحده. ولهذا ما استطاع ابن طفيل أن يمضي بفرضيته عن الولادة الطبيعية والتربية الطبيعية لحيّ بن يقظان إلى نهايتها. فما

= «الشمس بذاتها غير حارة»، وأنها «لا تسخن الأرض كما تسخن الأجسام الحارة أجساماً أخرى تماسّها»، وهذا فضلاً عن أنه «ثبت في علم الهيئة أن بقاع الأرض التي على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتين في العام... فليس عندهم حر مفرط ولا برد مفرط» «حي بن يقظان»، ص ٦١ ـ ٦٢).

(٦٨) بول شوشار: «اللغة والفكر» *(Le Langage et la Pensée)*، المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٧٣، ص ٨٣.

(٦٩) كان أحد أكثر المنتصرين لهذه النظرية حماسة ابن حزم الأندلسي. انظر في ذلك دراسة روجيه أرنالديز المميّزة: «النحو واللاهوت لدى ابن حزم القرطبي» *(Grammaire et Théologie Chez Ibn Hazm de Cordoue)*، منشورات مكتبة فران الفلسفية، باريس ١٩٨١.

تمخض من طينة الأرض المتخمرة ليس حي بن يقظان بتمامه، بل فقط مادته وجسمه. أما روحه فلم يكن ثمة مناص، بحكم طبيعة البنية الابستمية التي يصدر عنها هو وعصره، من تنزيلها من فوق (Deus ex Machina). وهكذا يقول: «وأما الذين زعموا أنه تولّد من الأرض فإنهم قالوا إن بطناً من أرض الجزيرة تخمرت فيه طينة على مرّ السنين والأعوام... فتمخضت وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها وحدث في الوسط منها [= الوسط الأرسطي الأفضلي دوماً!] نفاخة صغيرة جداً منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به [= القلب وروحه الحيواني](٧٠)، فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل، إذ قد تبيّن أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عزّ وجلّ، وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم»(٧١).

وبديهي أن ثنائية المادة والروح هذه التي تحكمت ببداية حي بن يقظان، ستتحكم أيضاً بنهايته. فالتجربة العرفانية تقوم في أساسها على إماتة الجسد من أجل فكّ الروح من إسار المادة. وذلك ما يلخص ـ كما سنرى حالاً ـ كل مسار حي بن يقظان في صراعه مع ثنائيته التكوينية من أجل استعادة واحديته الروحانية من خلال جدلية الانفصال عن عالم ما دون القمر والاتصال بعالم ما فوق القمر.

ميتافيزيقا ما فوق القمر

يقول ناقد العقل العربي ويكرر القول: «إن الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق كانت لاهوتية الابستمي والاتجاه بسبب استغراقها في إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وإن الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت علمية الابستمي علمانية الاتجاه بفعل تحررها من تلك الإشكالية»(٧٢).

ولسنا هنا في صدد مناقشة هذه الدعوى العريضة بعموميتها، ولا بيان غائيتها الاستراتيجية في حفر خندق من «التفرقة [= الأبارتيد] الابستمولوجية» ما بين فلسفة

---

(٧٠) إن مركزية القلب، بدل الدماغ، لدى ابن طفيل كما لدى ابن سينا من قبله وابن رشد من بعده، تجد تفسيرها إلى حد كبير في الفرضية الأرسطية عن الوسط الأفضلي.

(٧١) «حي بن يقظان»، ص ٦٤.

(٧٢) «نحن والتراث»، ص ١٢.

المشرق «اللاهوتية» وفلسفة المغرب «العلمانية». وإنما ما يعنينا من هذه الدعوى هنا شمولها بحكمها لابن طفيل ولقصته عن «**حي بن يقظان**». فقد رأينا كيف أباح ناقد العقل العربي لنفسه أن يؤكد وهو يُنْطِق شهادة ابن طفيل عن بؤس وضعية الفلسفة في الأندلس بعكس منطوقها: «إذاً، **فما تضمره شهادة ابن طفيل هو أن الفلسفة في الأندلس قد نشأت ـ أو ظهرت ـ بعيداً من إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، الإشكالية المركزية في الفكر النظري بالمشرق كلاماً وفلسفة**»[٧٣]. وهاهوذا يعاود الكرّة في القراءة التي يقترحها ـ بحسب تعبيره بالذات ـ لمضمون قصة «**حي بن يقظان**» التي يؤكد أنه ليس لها من هدف أو مغزى سوى بيان «فشل المدرسة الفلسفية في المشرق التي بلغت أوجها مع ابن سينا في محاولتها الرامية إلى دمج الدين في الفلسفة. أما البديل الذي يطرحه ابن طفيل، بل المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، بكامل أعضائها، فهو الفصل بين الدين والفلسفة. تلك هي الفكرة الموجهة في القراءة التي نقترحها لقصة «**حي بن يقظان**» لابن طفيل»[٧٤].

وإزاء توكيدات كهذه تصفع الحقيقة التاريخية صفعاً لتقسرها على الدخول في إشكاليات ابستمولوجية كاذبة ـ أقل ما يُقال فيها إنها «تجوهر» المشرق والمغرب في ماهيات ثابتة ومتناحرة ـ أنكون مغالين إذا خرجنا بالانطباع التالي: **إنه ما افتئت قط في الفلسفة العربية الإسلامية على أحد كما يُفتأت هٰهنا على اثنين: ابن سينا سلباً، كما ابن طفيل إيجاباً؟**.

ذلك أنه لو صحت دعوى ناقد العقل العربي في أن الإشكالية المركزية للمدرسة الفلسفية في المشرق هي إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، لكان أول من ينبغي أن يحتل مقعداً له في صدارة هذه المدرسة ابن طفيل. إذ لم يسبق قط في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية أن حاول أحد التوفيق بين الدين والفلسفة بمثل الإصرار والإلحاح اللذين حاول بهما هذا الفيلسوف «المغربي». فمشروعه الفلسفي الخاص في رسالة «**حي بن يقظان**»، ولا سيما في قسمها الثاني «ما فوق القمري»، هو أتم نموذج متاح في التراث الفلسفي العربي الإسلامي **لقراءة كلامية، دينية، صوفية للفلسفة**. إذ ليس كابن طفيل من تعامل مع الأقاويل الفلسفية كما يتعامل معها المتكلمون، وليس كمثله

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

من أعاد صياغة الإشكاليات الفلسفية في إشكاليات دينية، وليس كمثله أخيراً من أحال الفعل الفلسفي إلى فعل تصوفي.

ابن طفيل متكلماً ـ لا يكاد حي بن يقظان يختم طوافه بعالم الكون والفساد ليبدأ اتصاله بالعالم الذي فوقه حتى يتحول للحال من عالِم طبيعي إلى متكلم لاهوتي. وكان أول ما وقع له ذلك عندما راح ـ وقد «فارق المحسوس بعض مفارقة وأشرف على تخوم العقلي» ـ يتأمل الصور المتعاقبة التي قد يرتديها الجسم المحسوس البسيط مثل الماء. فالماء «إذا خُلِّي وما تقتضيه صورته [= المائية] ظهر منه برد محسوس وطلب النزول إلى أسفل، فإذا سخن... زال عنه البرد... وإذا فرط عليه بالتسخين زال عنه طلب النزول إلى أسفل وصار يطلب الصعود إلى فوق... فلما... زالت الصورة المائية عن ذلك الجسم... حدثت له صورة أخرى بعد أن لم تكن، وصدر عنه بها أفعال لم يكن من شأنها أن تصدر عنه وهو بصورته الأولى». ومن هذه الواقعة الفيزيائية البسيطة، واقعة تحول الماء «الطالب للنزول» إلى بخار «طالب للصعود»، يخلص حي بن يقظان إلى الاستنتاج حالاً، كما لو أنه يأكل من طبق علم الكلام جاهزاً: «فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بدّ له من محدث فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساماً على العموم من دون تفصيل»[٧٥].

وليس يصعب هنا أن ندرك طبيعة الإزاحة التي يحدثها **المتكلم** ابن طفيل في النظرية الفلسفية الأرسطية عن العلل الأربع: فعنده أن **العلة الفاعلية** هي العلة الرئيسية وهي التي تتحكم بصور المحسوسات، على حين أن العلة السببية الأولى والأكثر حقيقية في نظر أرسطو ـ كما هو معلوم ـ هي **العلة الصورية**[٧٦]. وهذه الإزاحة تتخذ دلالة خاصة متى علمنا أن العلة الصورية هي عند أرسطو **علة مباطنة** على حين أن العلة الفاعلية هي عند ابن طفيل **علة مفارقة**. وهذه الإزاحة الأولى تقود بالضرورة إلى إزاحة ثانية. فمن ملابسة كلامية عامة لمعنى العلة الفاعلية (لكل مفعول فاعل وبالتالي لكل حادث محدث)، ينتقل ابن طفيل إلى ملابسة أشعرية خاصة: لا فاعل على الحقيقة إلاّ اللّه. هكذا يتابع ابن طفيل تداعياته الاستدلالية في سحبة واحدة: «ثم إنه تتبع الصور

---

(٧٥) **«حي بن يقظان»**، ص ٨٤ ـ ٨٥.

(٧٦) انظر: ليون روبان: «حول التصوّر الأرسطي للسببية»، في: **«الفكر الهليني من الأصول إلى أبيقور»** *(La Pensée Hellénique des Origines à Épicure)*، المنشورات الجامعية الفرنسية، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٧، ص ٤٥٥.

التي كان قد علمها قبل ذلك صورة صورة، فرأى أنها كلها حادثة، وأنها لا بد لها من فاعل. ثم إنه نظر إلى ذوات الصور فلم يرَ أنها أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل مثل الماء، فإنه إذا أفرط عليه بالتسخين استعد للحركة إلى فوق، فذلك الاستعداد هو صورته، إذ ليس هٰهنا إلاّ جسم وأشياء تحدث عنه بعد أن لم تكن، وفاعل يحدثها بعد أن لم تكن... ولاح له مثل ذلك في جميع الصور، فتبيّن له أن الأفعال الصادرة عنها ليست لها في الحقيقة، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها. وهذا المعنى الذي لاح هو قول رسول اللّه (ص): «كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به»، وفي محكم التنزيل: **﴿فلم تقتلوهم ولكن اللّه قتلهم، وما رميت إذ رميت، بل اللّه رمى﴾**»[٧٧].

ومنذ أن لاح لحي «من أمر هذا الفاعل ما لاح على الإجمال من دون تفصيل، حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل». وهكذا تحول حي عن طلب علم الوجود إلى طلب معرفة فاعل الوجود، فتحول بالتالي، أو تنزل بالأحرى عن نصاب **الفيلسوف** إلى نصاب **المتكلم**. إن ذلك هو الفارق الأكبر بين الاثنين، وذلك ما حدس به صاحب «**المقدمة**» حينما قال في الفصل الذي عقده عن «علم الكلام»: «واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود البارئ وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالباً، والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات، وهو بعض من هذه الكائنات، إلاّ أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم. فهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته. ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجِد»[٧٨].

وإنما بصفته متكلماً راح حي يطلب «الفاعل المختار على جهة المحسوسات» أولاً، ثم «انتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية» ومنها إلى «الفلك بجملته»، فتبين له أن هذا الفلك وما يحتوي عليه هما «شيء واحد متصل»، وأن «جميع الأجسام التي كان ينظر فيها أولاً كالأرض والماء والهواء والنبات وما شاكلها، هي كلها ضمنه وغير

---

(٧٧) «**حي بن يقظان**،» ص ٨٥. وليست هذه المرة اليتيمة التي يتدخل فيها ابن طفيل من خارج البنية القصصية ليؤيد استنتاجات بطله بالآيات والأحاديث، بل سيفعل ذلك كما سنرى نحواً من خمس عشرة مرة.

(٧٨) «**المقدمة**»، ص ٥١٦.

خارجة عنه»، مثلها مثل الكواكب المنيرة التي هي بمثابة الحواس له. فلما «تبيّن له أنه كله كشخص واحد» وأنه في قيامه «محتاج إلى فاعل مختار»، انطرح عليه السؤال الكبير: «هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً في ما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟». ولنعترف لحي بن يقظان حالاً، أو بالأحرى لخالقه ابن طفيل، بأن محاولته حلّ هذا الإشكال، الذي طالما بلبل فلاسفة الإسلام ـ وكذلك فلاسفة النصرانية واليهودية(٧٩) ـ لا تخلو من ظاهر من ابتكار. ولكنها تبقى محاولة صادرة عن متكلم أكثر منها عن فيلسوف، لأن ما تستهدفه ليس حلّ الإشكال بذاته، بل إنقاذ فكرة الفاعل. فحيّ إذ تشكك أول الأمر في الإجابة «ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر» لبث «يفكر في ذلك عدة سنين»، ولكن بدون أن تتوقف عنده الحجج عن أن تتعارض، وبدون «أن يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر». «فلما أعياه ذلك جعل يتفكر في ما يلزم عن كل واحد من الاعتقادين، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً. فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم، فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، وأنه لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود... ورأى أيضاً أنه إن اعتقد قِدَم العالم وأن العدم لم يسبقه وإنه لم يزل كما هو، فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء إذ لم يسبقها سكون يكون مبدأها منه. وكل حركة لا بدّ لها من محرك ضرورة، والمحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم... المحرك نفسه وإما جسم آخر خارج عنه... ولكنه قد تبرهن أن كل جسم لا محالة متناه، فإذاً، كل قوة في جسم هي لا محالة متناهية. فإن وجدنا قوة تفعل فعلاً لا نهاية له، فهي قوة ليست في جسم. وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها... فالواجب إذاً، أن تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه، ولا في جسم خارج عنه. فهي إذاً، لشيء بريء عن الأجسام، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية... ومنزه عن أن يدركه حس أو يتطرق إليه خيال ـ سبحانه ـ فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول، ولم يضره في ذلك تشككه في قِدَم العالم أو حدوثه، وصح له على

---

(٧٩) انظر على سبيل المثال الفصل المطول الذي يعقده موسى بن ميمون من كتابه **«دلالة الحائرين»** لمناقشة مسألة قدم العالم أو حدوثه التي يرى أنها ـ إلى حدّ كبير ـ مسألة مصطنعة أورثها للمتكلمين المسلمين النصارى من النقلة ومن المتفلسفين الأوائل، وأنها في التحليل الآخير «موقف عقلي» اعتقادي و «لا يوصل إليها ببرهان قطعي».

الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه... وتبيّن له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل، وأنه لا قيام لشيء منها إلاّ به، فهو إذاً، علة وجودها وهي معلولة له، سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط، فإنها على كلا الحالين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل، متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد، ولولا قدمه لم تكن قديمة»(٨٠).

لقد تعمدنا أن نثبت النص على طوله ليتضح للقارئ كم يسلك ابن طفيل فيه مسلك المتكلمين في مماحكاتهم الجدلية في رصف المقدمات، وإضافة المقدمات إلى المقدمات، وتدوير المقدمات من خلال إعادة بناء النتائج في مقدمات، بحيث يأخذ بعضها برقاب بعض في تسلسل دائر على نفسه إلى ما لا نهاية.

ولا يبارح ابن طفيل موقعه كمتكلم عندما يتصدى لحسم المسألة جدلياً باعتماد برهان الشبه. فهو يستعير من ابن سينا فكرة «التأخر بالذات لا بالزمان» ليقول بإمكان القِدَم والخلق معاً مداوراً التشبيه التالي: «إذاً فالعالم كله بما فيه من السمٰوات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها، فعله وخلقه، ومتأخرة عنه بالذات وإن كانت غير متأخرة بالزمان؛ كما إنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ثم تحركت يدك، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً حركة يدك حركة متأخرة عن حركة يديك بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها، بل كان ابتداؤهما معاً. فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان: «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»(٨١).

---

(٨٠) «حي بن يقظان»، ص ٨٩ ـ ٩١. والواقع أن هذا الحل الذي ينتهي إليه ابن طفيل لمسألة القدم والحدوث عن طريق التسوية بين الاحتمالين لتأكيد ضرورة الفاعل ظاهره من الابتكار أكثر من باطنه كماسبقت الإشارة. إذ ذلك هو عينه الذي يقترحه ابن سينا في إلهيات «الشفاء» حيق يؤكد أن العالم، سواء أكان قديماً أم لم يكن، وسواء أكان له ابتداء في الزمان أم لم يكن، فلا بد له في الحالين جميعاً من أن يستمد وجوده من فاعله.

(٨١) نفسه، ص ٩١. والواقع أن هذا المثال التشبيهي، على ظاهره أيضاً من المنطق، لا يخدم الأطروحة التي يدافع عنها ابن طفيل. فصحيح أن الجسم الذي في قبضة اليد لا يتأخر في حركته عن حركة اليد. ولكن ليست اليد هي التي تحركه على الحقيقة: فهي لا تفعل سوى أن تنفذ الأمر الصادر إليها من الدماغ بتحريكه. ومن ثم فإن حركة اليد والجسم معاً متأخرة بالزمان ـ وليس فقط بالذات ـ عن أمر الدماغ. والواقع أيضاً أن الآية ٨٢ من سورة يس لا تثير بحد =

وليس من عجب أن يختم ابن طفيل محاكمته الاستدلالية بآية قرآنية. فذلك هو أيضاً صنيع المتكلمين الذين ما كانوا يترددون في أن يخلطوا الأقاويل البرهانية بالأقاويل الجدلية بالأقاويل الاعتقادية، الشيء الذي كان فلاسفة الإسلام يتحاشونه ـ ما أمكنهم ـ بمرجعهم إلى حجة العقل أولاً دونما استناد مباشر إلى حجة النقل. وهذا سبب إضافي لقولنا إن ابن طفيل غزاليّ أكثر منه سينوياً. فنحن لسنا نقع في **«شفاء»** ابن سينا ـ على ضخامة مجلداته الاثنين والعشرين ـ على آيات قرآنية أو أحاديث نبوية، اللّهم إلاّ على سبيل التمثيل، لا على سبيل البرهان. وكذلك تغيب الآيات والأحاديث غياباً تاماً حتى عن مصنفه **«الإشارات والتنبيهات»** المنسوب ـ زعماً ـ إلى «الفلسفة المشرقية». وبالمقابل يتعادل تماماً عدد الآيات المستدلّ بها في كل من **«المنقذ من الضلال»** ورسالة **«حي بن يقظان»**: ١٤ آية في كل من هذين الكتابين الصغيرين المتعادلين حجماً، عدا عن بضعة من الأحاديث النبوية. بل إن حضور هذه الآيات والأحاديث يبدو أكثر لفتاً للنظر في كتاب ابن طفيل منه في كتاب الغزالي. فهي عند الغزالي ترد في سياق طبيعي معتاد. أما ابن طفيل فإنه يقحمها على نصّه إقحاماً من خارج السياق السردي، وبالإسقاط الفوقي (Deus ex Machina)[٨٢] على بطل قصته حي بن يقظان الذي لا ننسى أنه كان **أعجم** ولا معرفة له لا باللغة ولا بواقعة الوحي والتنزيل الإلهيين إلى حين لقائه ـ وقد أناف على الخمسين سنة من العمر ـ ببطل القصة الثاني أبسال.

ولنضرب على ذلك بعض الأمثلة. فعندما يستدل حيّ بدليل العناية لينتهي إلى الاستنتاج ـ من خلال «تصفح جميع الموجودات» والتملي في «آثار الحكمة وبدائع الصنعة» ـ بأن «ذلك لا يصدر إلاّ عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال»، يتدخل ابن طفيل ليردف استنتاجه هذا بالآية الثالثة من سورة سبأ: ﴿لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر﴾. وعندما يتصفح حي طبقات الناس ـ بعد أن يكتشف وجودهم في الجزيرة المجاورة ـ فيجدهم في أكثرهم

= ذاتها مسألة القدم والحدوث، وكم بالأولى مسألة التأخر بالذات لا بالزمان. فليس لهذه الآية من منطوق آخر سوى: الخلق من العدم وبقوة القول الإلهي. ولو جاز التشبيه [= قياس الغائب على الشاهد] لقلنا إن الأمر الإلهي هو للعالم هنا كالدماغ الآمر لليد المأمورة.

(٨٢) تعبير تقني مسرحي يطلق على التدخل اللامتوقع في مجرى المسرحية من خارجها لحل عقدة مستعصية. وهو تعبير لاتيني الأصل، معناه الحرفي «إنزال الإله بآلة»، وذلك ما كان يحدث فعلاً في المسرح القديم عند تدخل الآلة كطرف في الصراع بين الأبطال البشريين.

الجمهوري «قد اتخذوا إلههم هواهم، ومعبودهم شهواتهم»، يضع ابن طفيل على لسانه الآية ٣٢ من سورة الروم: ﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾، ويردفها حالاً بالآية ٧ من سورة البقرة: ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة، ولهم عذاب عظيم﴾. بل إن ابن طفيل، في توصيفه لرؤية نهاية العالم كما عاينها حيّ في لحظة الانخطاف والوصول إلى «مقام الصدق بعد الاستغراق المحض والفناء التام»، لا يتردد في أن يدمج مضمون عدة آيات من أربع سور: القارعة والتكوير والانفطار وإبراهيم، ليقول في مشهد الختام: «بذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى في تغيير الجبال وتصييرها كالعهن، والناس كالفراش، وتكوير الشمس والقمر وتفجير البحار يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات غير السموات»[٨٣].

وبديهي بعد ذلك كله أن موضع الاعتراض هٰهنا ليس على كون ابن طفيل اختار أن يكتب على نهج الغزالي، لا على نهج ابن سينا، حتى وهو يخرج على طريقته قصة «الفلسفة المشرقية» المنسوبة إلى هذا الأخير. فذلك حقه المطلق ككاتب، وعلى الأخص كمبدع لتقنية في التفلسف لم يسبقه إليها أحد. ولكن هذا كله شيء، وشيء آخر أن يُقال لنا بعد ذلك إن «الابستمي» التي صدر عنها «**ابستمي علمية وعلمانية**» بالتضاد مع «**الابستمي اللاهوتية**» التي صدر عنها، وكان لا مناص من أن يصدر عنها، ابن سينا من موقعه في «مشرق المشرق»، اللهم إلاّ إذا كانت «الابستمي» تتجوهر بالإقليم، وإلاّ إذا كان الفضاء العقلي الذي يعيّنها يتعيّن هو نفسه بالجغرافيا لا بالتاريخ. ففي مثل هذه الحال، وفي مثل هذه الحال فقط، «يتمغرب» ابن طفيل، فيصير رغماً عنه برهانياً علمياً علمانياً، و «يتمشرق» ابن سينا ويصير رغماً عنه أيضاً عرفانياً غنوصياً لاهوتياً.

ابن طفيل متصوفاً ـ لعلنا نحتاج، كيما نفهم التجربة التصوفية لابن طفيل التي هي عنده ـ وليس أي شيء سواها ـ مفتاح «أسرار الحكمة المشرقية»، أن نعود إلى محور الخلاف الذي فرّق ما بين أفلاطون وتلميذه ـ الذي سيصير «المعلم الأول» من بعده ـ أرسطو.

فقد كان أفلاطون أسس ثنائية جذرية ما بين الأشياء ومُثلها المتعالية عنها، إذ اعتدّ محسوسات العالم السفلي محض ظلال شاحبة لمعقولات العالم العلوي.

---

(٨٣) «**حي بن يقظان**»، ص.ص ٩١ و١٢٠، و١١٢ على التوالي.

أرسطو بالمقابل أنزل المُثل الأفلاطونية من سماء التجريد إلى أرض الواقع ليقول بمادة ملازمة لصورتها، وبصورة ملازمة لمادتها على نحو لا يقبل فكاكاً.

ابن طفيل عاد من حيث يدري أو لا يدري ـ لا ندري ـ يضع المفارقة الأفلاطونية ويرفع المحايثة الأرسطية.

فانطلاقاً من الفضاء العقلي الديني لعصره، الذي قام في واحد من مرتكزاته الأساسية على ثنائية الجسد والنفس أو المادة والروح، اقترح تفسيراً لا يخلو من ابتكار لقول منسوب إلى الرسول ـ وهو في واقع الأمر قول توراتي ـ من أن «اللّه خلق آدم على صورته». فمعلوم أن هذا القول كان أحدث انقساماً عميقاً في صفوف المتكلمين والمتصوفين وحتى المتفقهين، وكان أبرز مظاهر هذا الخلاف الاختلاف على العائد في ضمير «الهاء»: أهو للّه أم لآدم نفسه؟ فابن طفيل ذهب إلى الرأي الأول، وهو رأي الغالبية أصلاً، ولكنه أوجد مخرجاً ذكياً للمأزق اللاهوتي الذي كان يتخبط فيه الفريق الغالب. فالقول بأن اللّه خلق على صورته آدم [نؤخر هنا المفعول به ونقدم شبه الجملة للتوكيد على عائدية الضمير فيها إلى الفاعل لا إلى المفعول] كان يترتب عليه وجوباً التسليم بأن «للّه صورة»، وهو ما كان ينقض نقضاً عنيفاً مبدأ التنزيه المطلق الذي أقام عليه المتكلمون المسلمون الإسلام. والحال أن ابن طفيل جمع بين مفهوم «الصورة» الأرسطي ومعنى «الروح» القرآني ليقول إن اللّه خلق آدم على صورة روحه. ففي معرض تعليله الكيفية التي «تعلق بها الروح الذي هو من أمر اللّه تعالى» بتلك النفاخة الطينية الصغيرة التي كانها قلب حي قبل أن تدب فيه الحياة، يقول إن من الموجودات ما ليس لها استعداد أصلاً لقبول ذلك الروح الإلهي «الفياض أبداً على جميع الموجودات»، ومن قبيل ذلك «الجمادات التي لا حياة فيها»، كما إن من الموجودات ما لها استعداد كبير لاستقبال ذلك الروح، «وهي أنواع الحيوان». والحال أنه «من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح أنه يحكي الروح ويتصوّر بصورته، وهو الإنسان خاصة. وإليه الإشارة بقوله (ص): «إن اللّه خلق آدم على صورته»[٨٤]. ولا شك في أن إحالة ابن طفيل الضمنية هنا هي إلى الآية التاسعة من سورة السجدة التي تقول إن اللّه، بعد أن ﴿خلق الإنسان من طين﴾، ﴿سوّاه ونفخ فيه من روحه﴾. ولكن انطلاقاً أيضاً من هذه الآية ـ ومن آيات أُخَر تؤكد جميعها على خلق الإنسان ﴿من صلصال من

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٦٤.

حمأ مسنون﴾[٨٥] غدت صورة الإنسان تقابل مادته مقابلة الروح للطين. وعلى هذا النحو تأسست **تراتبية عضال** بين روح الإنسان التي هي من جوهر سماوي وبين جسده الذي هو من طين الأرض وحمئها المسنون. وتأسست مع هذه التراتبية **علاقة صراعية** بين الروح والجسد: فذاك يشد الإنسان إلى أعلى، وهذا يشده إلى أسفل. وأمسى الإنسان الروحي يصارع أبداً الإنسان الجسدي: فإن انغلب انحط إلى بهيمة وإن تغلب ارتقى إلى مصاف المتألهين والمتجوهرين بالجوهر السماوي. وهذا «الفوز العظيم» مقتصر ـ عند ابن طفيل على الأقل ـ على فئتين من البشر: إما الأنبياء وإما الأولياء. ومن هنا إضافة ابن طفيل، وهو يشرح القول النبوي، أن الإنسان «إن قويت فيه هذه الصورة [= الروحية] حتى تتلاشى جميع الصور في حقها وتبقى هي وحدها وتحرق سبحات نورها كل ما أدركته، كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها المحرقة لسواها، وهذا لا يكون إلاّ للأنبياء صلوات اللّه عليهم أجمعين»[٨٦]. ومن هنا أيضاً المغامرة الجهادية الكبرى لبطله حي الذي لن يكون له من هاجس سوى الانعتاق من «كدورة البدن» للارتقاء إلى مصاف الكائنات الروحية الخالصة، والانفكاك عن «تركيب الحياة الطبيعية» لبلوغ «أحوال من أحوال السعداء خليقة أن يُقال لها أحوال إلهية».

ومن هنا فإن كل المسار الارتقائي لحي بن يقظان، في رحلته نحو اكتناه «أسرار الحكمة المشرقية»، قابل لأن يتلخص بالمبدأ التفارقي التالي: **إحياء النفس عن طريق إماتة الجسد**. وهذا المبدأ هو بطبيعة الحال مبدأ جميع المتصوفة في جميع ثقافات البشرية المؤسسة على ثنائية الروح والمادة بدءاً بيوغيي الهند[٨٧] وفيثاغوريي اليونان ومانويي فارس، ومروراً بغنوصيي المسيحية وعرفانيي الأفلاطونية المحدثة، وانتهاء بمتصوفة الإسلام العربي والفارسي والهندي على حدّ سواء.

ولسنا بحاجة هنا إلى أن نتتبع المغامرة الروحية لحي بن يقظان بتفاصيلها كافة. حسبنا أن نقول إن أول مبدئها كان عندما اكتشف حيّ ـ وهو ما زال بعد يستكشف عالم ما دون فلك القمر ـ أن جميع الموجودات الطبيعية الحية «مركبة من معنى الجسمية ومن معنى آخر زائد على الجسمية»، وأن هذا المعنى الزائد على الجسمية هو الذي يحرك الأجسام التي لا طاقة لها من حيث هي أجسام على أن تحرك نفسها بنفسها.

---

(٨٥) **«الحجر»**، ص ٢٦، ٢٨ و٣٣.

(٨٦) **«حي بن يقظان»**، ص ٦٤.

(٨٧) بالمناسبة، إن كلمة «يوغا» بالسنسكريتية تعني حرفياً «الاتصال».

وعندئذ «هان عنده معنى الجسمية فاطرحه، وتعلق فكره بالمعنى الثاني، وهو الذي يعبّر عنه بالنفس، فتشوق إلى التحقق به، فالتزم الفكرة وجعل مبدأه في ذلك تصفح الأجسام كلها لا من جهة ما هي أجسام، بل من جهة ما هي ذوات صور». والحال أنه إذا «كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة لا تقوم إلاّ بها ولا تثبت لها حقيقة دونها»، كذلك فإن الصورة بدورها «حادثة»، وككل ما هو حادث «لا بدّ لها من فاعل»، ومن ثم فإنها بدورها «لا يصح وجودها إلاّ من فعل هذا الفاعل»، وهكذا تضامنت نظرية الأصل المفارق للصورة مع نظرية الفاعل الواهب لها لتتحدد بالتالي جبهتان لجهاد حي بن يقظان: **جبهة سفلية للانفصال، وجبهة علوية للاتصال**. الانفصال عن الجسد لفكّ أسر الصورة من المادة، والاتصال بالفاعل لأنه «هو الوجود المحض الواجب الوجود بذاته، المعطي لكل ذي وجود وجوده، فلا وجود إلاّ هو؛ فهو الوجود، وهو الكمال وهو التمام، وهو الحسن وهو البهاء، وهو القدرة وهو العلم، وهو وهو، و **﴿كل شيء هالك إلاّ وجهه﴾**[88].

ولا يكتم ابن طفيل قارئه أنه ابتداء من تلك اللحظة تحول حي بن يقظان، المتماهي وإياه، من طريق **الناظرين** إلى طريق **السالكين**. فقد أنجز طور **الدراية** ودخل في طور **الولاية**. إذ قد رسخ في قلبه من أمر الفاعل ما شغله عن الفكرة في كل شيء إلاّ فيه، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلاّ ويرى فيه أثر الصنعة من حينه فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع، حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس وتعلق بالعالم الأرفع المعقول»[89].

وليس من قبيل الصدفة أن يظهر في هذا الطور ـ بعد أن ما كان له حتى الآن من إمام سوى ابن سينا في **«الشفاء»** وأرسطو عالِم عالَم الكون والفساد ـ إمام جديد: الجنيد شيخ الصوفية. هكذا يقطع ابن طفيل السياق السردي لقصة حي بن يقظان ليتدخل مرة أخرى من الخارج فيقول: «فلما تبيّن له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه المنية وهو في حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته من دون أن

(٨٨) **«حي بن يقظان»**، ص ٩٠ ـ ٩٢.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٢.

يتخلّلها ألم. وإليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم عند موته بقوله لأصحابه: «هذا وقت يؤخذ منه «اللّه أكبر» ـ وأحرم للصلاة»[٩٠].

والواقع أيضاً أنه في هذا الطور يعود ابن طفيل إلى تبني آراء الفارابي التي كان لامه على بعض تناقضها في المدخل النظري للقصة ليقول إن الإنسان ليس أمامه في نهاية المطاف سوى طريقين لا ثالث لهما [= خلا أن يكون ـ وإن في صورة الإنسان ـ من «البهائم غير الناطقة»]: إما أن يلهيه تصريفه لشؤون حياته الجسمانية عن الموجود المحض فيحرم، متى وافته المنية، «المشاهدة. . . فيبقى في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها»، وإما أن يقمع بدنه في مدة تصريفه له ليصرف همه كله إلى تعرُّف «الموجود الواجب الوجود»، فيقبل «بكليته عليه» ويلتزم «الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه»، ولا «يعرض عنه حتى توافيه منيته». فعندئذ، و «إذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب، ويزول عنه ما تقتضيه القوة الجسمانية من الأمور الحسية التي هي ـ بالإضافة إلى تلك الحال ـ آلام وشرور وعوائق»[٩١].

وبما أننا سنفرد فقرة بتمامها ـ هي التالية ـ لتقنية التجربة الصوفية عند ابن طفيل، فلن نتوقف هنا عند الكيفية التي أمات بها حي بن يقظان جسده وشفّف روحه ليستغرق في المشاهدة وليصل إلى تلك الحال القصوى التي يندّ عنها اللفظ فيعاين «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[٩٢].

وبالمقابل، ثمة ثلاث سمات لتجربة ابن طفيل التصوّفية لا بدّ من التوقف عندها لتأخذ هذه التجربة كامل دلالتها ولتتميز عن تجارب المتصوفين الآخرين.

أولاً ـ الإيقاع السباعي: فابن طفيل يقسم مسار بطله حي إلى سابوعات من السنين؛ فمع كل سابوعة يدخل في طوْر جديد من أطوار تطوره، ويرقى من مقام إلى مقام أعلى. وهكذا، وعندما قارب حي «سبعة أعوام» اكتشف واقعة العري فاستتر

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٩١) الموضع نفسه.

(٩٢) هذا أيضاً حديث موضوع على لسان الرسول، وكثيراً ما استشهد به الغزالي. ولكنه في الواقع قول قاله بحرفه القديس بولس، المؤسس الثاني للمسيحية، في رسالته الأولى إلى أهالي كورنثوس التي يعود تاريخها إلى القرن الأول للميلاد.

بأوراق الشجر أولاً، ثم بجلد الحيوانات. و «على رأس ثلاثة أسابيع من منشئه، وذلك أحد وعشرون عاماً» كان قد اكتشف واقعة الموت ووجود الروح الذي لا محرك سواه للجسد: «فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد أو فني أو تحلل بوجه من الوجوه، تعطل الجسد كله وصار إلى حالة الموت». و «على رأس أربعة أسابيع من منشئه، وذلك ثمانية وعشرون عاماً»، كان حي ـ وقد بلغ «مبلغ كبار الطبيعيين» ـ قد أتم استكشاف سائر موجودات العالم المحسوس، وانتهى إلى معرفة قوانين كونها وفسادها، وتوصل إلى تجريد مفاهيم العلة والحركة والمادة والصورة والهيولى والجوهر والعرض والصفات الثانوية وجدل الكثرة والوحدة (الكثرة بالجسمية والوحدة بالنفس). وبدءاً من الأسبوع الخامس شرع حي يتأمل عالم ما فوق فلك القمر ويستكشف الأجرام السماوية، ويطرح أسئلة النهاية واللانهاية، والقدم والحدوث، ويصرف اهتمامه عن **المصنوع** ليوقفه على تأمل بدائع صنعة **الصانع** وآثار حكمته وفيضه الدائم على العالم. فلما «انتهت به المعرفة إلى هذا الحد على رأس خمسة أسابيع من منشئه، وذلك خمسة وثلاثون عاماً» كان «قد رسخ في قلبه من أمر الفاعل ما شغله عن الفكرة في كل شيء إلاّ فيه»، فبدأ مغامرته الروحية الكبرى للاتصال بـ «الواجب الوجود» والاستغراق في مشاهدته بالفناء عن ذاته وعن العالم المحسوس. وفي الأسبوع السادس طوّر تقنيته ـ التي ستكون لنا إليها عودة حالاً ـ في الاتصال ومراس المشاهدة بحيث بات سهلاً عليه أن يفارق «العالم المحسوس» إلى «العالم الإلهي» فـ «يصل إليه متى شاء، ولا ينفصل عنه إلاّ متى شاء». و «بقي على حالته تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه. . . وحينئذ اتفقت له صحبة أبسال، وكان من قصته ما يأتي ذكره بعد هذا إن شاء اللّه تعالى» (وهذا بالفعل ما نحن بدورنا فاعلوه، إذ نرجئ الكلام على علاقته بأبسال إلى ختام هذا الفصل). ويتصاعد هذا الإيقاع السباعي ليبلغ الذروة حينما يتسنى لحي وقد ترقى ـ «بعد الاستغراق المحض والفناء التام» ـ إلى «مقام الصدق» الأعلى، فتنفصم ذاته عن ذاته ويرى لذاته «ذاتاً بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التي شاهدها قبلها ولا هي سواها. ولهذه الذات سبعون ألف وجه، في كل وجه سبعون ألف فم، وفي كل فم سبعون ألف لسان يسبح بها ذات الواحد الحق ويقدسها ويمجدها لا يفتر»(٩٣).

---

(٩٣) «حي بن يقظان»، ص ١١٠. والقول قول صوفي مأثور، ولعله يجد بعض سند له في قول منسوب إلى الرسول: «إن للّه سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره».

لِمَ هذا الإيقاع السباعي؟ لو كنا ننوء تحت وقر نفس الهجس الذي يجعل ناقد العقل العربي يرمي جميع فلاسفة الإسلام المشرقيين الكبار (الرازي، الفارابي، ابن سينا، عدا عن إخوان الصفاء) بـ «تهمة» الانتماء إلى الإسماعيلية، لما عسر علينا أن نردّ سباعيات ابن طفيل إلى تأثر مباشر أو غير مباشر بمذاهب هذه الفرقة الإسلامية الملقبة بالفرقة السبعية. ولكننا بطبيعة الحال نمسك عن ذلك، لأننا نعتقد أن النزعة السباعية لدى ابن طفيل ترتبط، لا بالتأثر بفرقة بعينها أو بمذهب بعينه، بل بالفضاء العقلي الديني الذي ينتمي إليه ويصدر عنه، وهو فضاء كان يحيط الرقم سبعة بهالة رمزية لا مُراء فيها، وربما تحت تأثير ارتباط العبادات القديمة بالظواهر الفلكية والموسمية (الكواكب السبعة، والأيام السبعة، والسنوات السبع العجاف والسمان في حلم فرعون التوراتي). والواقع أن الحساسية الدينية التي تغلف نص ابن طفيل، والتي تتظاهر من جملة ما تتظاهر به في الإيقاع السباعي للمسار الارتقائي لبطله حي، تجد مرتكزات مباشرة لها في النص القرآني الذي تتعدد فيه الإشارات إلى «السمٰوات السبع» والـ «سبعة أبحر» و «سبعة أبواب» جهنم، فضلاً عن المساحة الواسعة التي يفسحها لتفسير يوسف الصديق لحلم الملك عن «سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف». ومع ذلك كله فقد أبى ناقد العقل العربي، في القراءة التي يقترحها لقصة حي بن يقظان، أن يشير محض إشارة إلى البنية السباعية لمجرى أحداثها، وإلى ما يمكن أن يكون لذلك من دلالة رمزية. فعنده أن ابن طفيل ما كان يصدر عن «ابستمي لاهوتية»، وبالتالي ما كان له أن يداور أشباه تلك الرموز: فالرمزية ليست لغة مشروعة في مملكة «العقل البرهاني» الجابرية. ولكن هذا بالتحديد ما يقودنا إلى ثانية سمات التجربة التصوفية لابن طفيل:

ثانياً ــ هجاء العقل البرهاني: ذلك أن أعنف قطع يحدثه ابن طفيل في السياق السردي لقصته ليتدخل من خارجه هو ذاك الذي يحدثه ليفجر ثورة غضبه على العقل البرهاني. وبدون أن نؤكد هٰهنا ما يرجحه جمال الدين العلوي من أن المستهدَف بهذه الثورة هو ابن رشد، أو على الأقل نمط العقلاء «البرهانيين» الذي يمثله[٩٤]، فإنه يكفينا أن نورد النص بحرفه، بدون أي تعليق، ليتضح للقارئ مدى سخط ابن طفيل على تلك «المدرسة البرهانية المغربية» التي يصرّ ناقد العقل العربي على اعتباره واحداً من أعمدتها الثلاثة إلى جانب ابن باجة وابن رشد. فعندما فني حي «عن ذاته وعن جميع

(٩٤) «الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي»، مصدر آنف الذكر، ص ٢٦.

الذوات» و «شاهد ما شاهد» في لحظة انخطافه التي تند عن البيان ولا تقع تحت وصف لسان، وجد نفسه كمن تفجرت عنده مقولات العقل والمنطق، ولم تعد كلمات «الكثير والقليل والواحد والوحدة» تعني عنده ما تعنيه، ولم يعد يدري، وهو يعاين عياناً مباشراً «تلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق عزّ وجلّ لبراءتها عن المادة» أهي كثيرة أم واحدة، بل لم يعد يدري أيجوز أصلاً أن يطلق عليها معنى الكثرة أو الوحدة، في تلك اللحظة بالضبط يتدخل ابن طفيل تدخله العنيف ليلقي المرافعة الدفاعية ـ الهجومية التالية:

«كأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ويقول: لقد أفرطت في تدقيقك حتى أنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول، فإن من أحكام العقل أن الشيء إما واحد وإما كثير. فليتئد في غلوائه وليكف من غرب لسانه، وليتهم نفسه، وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به حي بن يقظان حيث كان ينظر فيه بنظر آخر فيراه كثيراً كثرة لا تنحصر ولا تدخل تحت حد، ثم ينظر فيه بنظر آخر فيراه واحداً. وبقي في ذلك متردداً ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين من دون الآخر. هذا فالعالم المحسوس منشؤه الجمع والإفراد، وفيه تفهم حقيقته، وفيه الانفصال والاتصال، والتحيّز والمغايرة والاتفاق والاختلاف. فما ظنه بالعالم الإلهي الذي لا يُقال فيه كل ولا بعض، ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلاّ وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة، فلا يعرفه إلاّ من شاهده ولا تثبت حقيقته إلاّ عند من حصل فيه. وأما قوله: «حتى انخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول»، فنحن نسلم له ذلك ونتركه مع عقله وعقلائه. **فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتتقنص منها المعنى الكلي**. والعقلاء الذين يعنيهم هم ينظرون بهذا النظر، **والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله**. فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها، وليرجع إلى فريقه الذين «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون»[٩٥].

---

(٩٥) «**حي بن يقظان**»، ص ١٠٨ ـ ١٠٩. والتسويد منا. ولعله ليس من قبيل الصدفة أن يكون ابن طفيل استشهد بهذه الآية السابعة من سورة الروم دون سواها. فهي قابلة للتوظيف ضد «أهل الظاهر»، ولقد رأينا كم انتصر لهم شفيع ابن رشد الخليفة الموحدي يعقوب المنصور.

ثالثاً ـ شبهة الاتحاد: رأينا كيف استعار ابن طفيل في المدخل مقطعاً بتمامه من «**مشكاة أنوار**» الغزالي ليحذر من زلل من زلت بهم أقدامهم من «أصحاب المشاهدة والأذواق» لتوهُّمهم «الاتحاد»، أو على الأقل البوح به والقول فيه «بغير تحصيل» حيث القول، على من «لم تحذّقه العلوم»، محظور. والحال أن ابن طفيل يطبق قاعدة الحظر هذه على نفسه، أو بالأحرى على بطله حي الذي يقول عنه: «إنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات، ولم يرَ في الوجود إلاّ الواحد الحي القيوم وشاهد ما شاهد، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق، وأن الشيء الذي كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئاً في الحقيقة، بل ليس شيء إلاّ ذات الحق». ويضيف ابن طفيل وكأنما حفظ ليس فقط درس الغزالي في وجوب عدم السؤال «عن الخبر»، بل كذلك درس ابن سينا في استحالة اتحاد العاقل بمعقولاته وصيرورته «هو هي»، فيقول: «وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه لولا أن تداركه اللّه برحمته وتلافاه بهدايته، فعلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات، فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة والاجتماع والافتراق هي كلها من صفات الأجسام»[٩٦].

هنا يثور سؤال ـ نعتقد أنه مقيض له أن يبقى بلا جواب ـ هو التالي: إلى أي مدى وصلت تجربة ابن طفيل التصوفية؟ أوقفت عند عتبة العتبة؟ أم تجاوزتها؟ أم تجاوزتها ثم ارتدت عنها؟

والواقع أن حرص ابن طفيل على عدم الزلل عن «الصراط المستقيم» وعلى البقاء ضمن إطار العقيدة القويمة ـ ولا سيما في الظروف التاريخية للأندلس والمغرب في زمانه ـ جعله يميّز في تجربته الصوفية بين طورين: طور التجربة بما هي كذلك، وطور التصريح البعدي بها. وبين حدي هذين الطورين ـ وتماماً كما في حال من يستعيد وعيه بعد السكر ـ كان لا مناص من أن ترتد «حقيقة الاتحاد» على حدّ تعبير الغزالي إلى «شبه اتحاد». فذاك أقصى ما يمكن التصريح به من دون «مزيد بيان بالمشافهة»: «فإن المجال ـ كما يقول ابن طفيل ـ ضيق، والتحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به، خطر»[٩٧].

---

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

التقنية التصوفية والعودة إلى أسطورة فلسفة ابن سينا المشرقية

التقنية التي اتبعها حي في مساره الارتقائي خليقة بأن نتوقف عندها ملياً، لذاتها أولاً، ثم لعلاقتها الوشيجة بالرواية الجابرية عن فلسفة ابن سينا المشرقية.

فحيّ، الذي لم يقيَّض له أن يعرف شرط الاجتماع البشري بحكم مولده ونشأته والإطار الجزيري التوحُّدي لتدبيره، كان عليه ـ وهذا مظهر آخر لنصاب خالقه ابن طفيل من الإبداع الشخصي ـ أن يطوّر تقنية خاصة به «للوصول»، فيكون لنفسه شيخ نفسه بدون أن يتسلم «الخرقة» من أحد سواه.

ما هذه التقنية؟ إنها **عملية تشبّه ثلاثية الأطوار**. فما دام عالَم حي الجزيري تعمره ثلاثة أنماط من الموجودات: الحيوان على الأرض والأفلاك في السماء والواجب الوجود في التصور، فقد نزع الفكر بحيّ، عندما دخل في «أسبوعه» السادس وصار طالباً للمشاهدة، إلى أن «الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها» لا بدّ من أن تتجه «نحو ثلاثة أغراض: إما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق، وإما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية، وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود».

والواقع أن هذه الأنماط الثلاثة من التشبه لم تكن متعادلة، بل متدرجة في الفاعلية كما في القيمة. فالتشبه بالحيوان ما كان له من البداية إلاّ أن يأخذ شكلاً سلبياً. أما التشبه بالأفلاك السماوية فإنه وإن نزع إلى أن يكون إيجابياً تمام الإيجابية فقد بقي مقيداً غير مطلق. ووحده التشبه بالموجود الواجب الوجود أوصل حياً إلى «العتبة المقدسة» التي يبقى تخطيها أو عدمه سؤالاً لا جواب عنه.

التشبه الأول: فحي، الذي أدرك «أن فيه شبهاً من سائر أنواع الحيوان بجزئه الخسيس الذي هو من عالم الكون والفساد، وهو البدن المظلم الكثيف الذي يطالبه بأنواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح»[٩٨]، أدرك أيضاً أن هذا النمط من التشبه «لا يحصل له به شيء من المشاهدة، بل هو صارف عنها وعائق دونها». ومن ثم فقد «ألزم نفسه ألاّ يجعل لها حظاً من هذا التشبه الأول إلاّ بقدر الضرورة»، إذ ما «احتيج إلى هذا التشبه» إلاّ «لاستدامة الروح الحيواني الذي يحصل به التشبه الثاني بالأجسام السماوية». فالتشبه الأول ليس مطلوباً إذاً لذاته، بل «بالعرض». فهو بذاته «لا

(٩٨) هذه هي الإشارة اليتيمة في كل نص رسالة «حي بن يقظان» إلى وجود الغريزة الجنسية.

يخلو من المضرة»، ولكن «الضرورة تدعو إليه» من باب «بقاء الروح الحيواني» الذي يقوم له الجسم ـ المطلوب تغذيته ـ مقام الوعاء. غير أن التغذية نفسها ـ وهي أهم الوظائف الحيوانية ـ ينبغي أن تبقى ضمن **الحد الأدنى**. ومن ثم فقد رأى حي «أن يفرض فيها حدوداً لا يتعداها ومقادير لا يتجاوزها». و «أما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسدّ خلة الجوع ولا يزيد عليها». و أما الزمان الذي بين كل عودتين [= وجبتين] فرأى أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التي تجب عليه في التشبه الثاني». وفي كل ذلك كان لسان حال حي يقول: «إن الصواب لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملة واحدة». ولكن ذلك غير ممكن لأنه «إن امتنع عنه آل ذلك إلى فساد جسمه». وبفساد الجسم لا بقاء للروح.

التشبه الثاني: إن لم يكن التشبه الأول بالحيوان غير الناطق مطلوباً لذاته، بل كواسطة إلى التشبه الثاني بالأجسام السماوية، فإن هذا التشبه الأخير ليس بدوره غاية، بل هو محض **مرحلة وسيطة**. وكيف يكون غاية والأجسام السماوية هي نفسها طالبة للنمط الثالث من التشبه الذي هو التشبه بـ «الموجود الواجب الوجود»؟ وعلى هذا النحو، لئن ألزم حي نفسه «التشبه بالأجسام السماوية والاقتداء بها، والتقبل لصفاتها وتتبع أوصافها»، فإنما فقط بمقدار ما تقدم له **نموذجاً للمحاكاة** في كونها تشاهد «الموجود الواجب الوجود مشاهدة دائمة ولا تعرض عنه، وتتشوق إليه، وتتصرف بحكمه، وتتسخر في تتميم إرادته، ولا تتحرك إلاّ بمشيئته وفي قبضته». وتقيداً منه بنموذج المحاكاة هذا التزم حي «ضروب الحركة على الاستدارة، فتارة كان يطوف بالجزيرة ويدور على سواحلها ويسيح بأكنافها، وتارة كان يطوف ببيته أو ببعض الكوى أدواراً معدودة إما مشياً وإما هرولة، وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه»[٩٩]. ولم تكن هذه التقنية الدورية مطلوبة هي الأخرى لذاتها، وإنما فقط لنتائجها. فقط كان حي «إذا اشتد في الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات وضعف الخيال وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية، وقَوِيَ فعل ذاته التي هي بريئة من الجسم»، فيتأتى

---

(٩٩) لا يشذ هنا حي، ابنُ ابنِ طفيل، عن الدرس الأرسطي. فحركة الدائرة عند المعلم الأول هي أكمل الحركات، لأن نقطة مبتداها ـ كما يقول في كتابه «عن السماء» ـ تطابق نقطة منتهاها، ولا تحتاج بالتالي إلى دفع من خارجها. ولهذا كانت الحركة الدورية هي حصراً حركة الأجسام السماوية والعقول الفلكية شبه الإلهية.

له ـ وقد «تخلص من الثوب» وانقطع عن «علائق المحسوسات» ـ أن «يشاهد الموجود الواجب الوجود». ولكن ذلك ما كان يتأتى له إلاّ انخطافاً، وما دامت حركة الاستدارة المشتدة تحدث أفاعيلها [على مستوى «كيمياء الدماغ» كما بتنا نعلم اليوم بفضل فتوحات العلم الحديث]. أما متى ما توقفت حركة الاستدارة وكفّت عن أن تؤتي أفاعيلها فكانت القوى الجسمانية تعود فـ «تكر عليه، فتفسد عليه حاله وترده إلى أسفل السافلين». ومن هنا فقد أدرك حي «وهو يجاهد قواه الجسمانية وينازعها وتنازعه» أن تقنية الاستدارة غير كافية بذاتها، وأنه لا بدّ له بالتالي من أن ينتقل من «التشبه بالأجسام السماوية»، الذي لا يذيقه إلاّ لماماً «شيئاً من أحوال أهل التشبه الثالث»، إلى طلب هذا التشبه الثالث نفسه والسعي «في تحصيله» عن طريق محاولة الاتصال المباشر بالموجود الواجب الوجود، وذلك بالاستغراق الكلي، لا بالانخطاف اللحظي عن طريق حركة الاستدارة وحدها.

التشبه الثالث: فحركة الاستدارة تبقى في محصلة الحساب **حركة**، و«الحركة من أخص صفات الأجسام». وما دام حي يطلب المشاهدة بالحركة، فقد كان لا بد من أن يدرك في نهاية المطاف أنه إنما يطلبها على هذا النحو «بقوة هي جسمانية» و «يكدح في أمرها بقوة جسمانية أيضاً». ولهذا «أخذ في طرح ذلك كله عن نفسه، إذ هي بجملتها لا تليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن». ومن هنا كان قراره بالتحول عن **حركة الدرويش إلى سكون اليوغي**، وعن الفضاء الطلق للطبيعة إلى الفضاء المغلق للمغارة. وعلى هذا النحو: «ما زال يقتصر على السكون في قعر مغارته مطرقاً، غاضاً بصره، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية، مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده من دون شركة. فمتى سنح لخياله سانح طرده عن خياله جهده، ودافعه وراض نفسه على ذلك ودأب فيه مدة طويلة بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك... وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتّى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السمٰوات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد التي هي الذوات العارفة بالموجود، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل، واضمحل وصار هباء منثوراً ولم يبقَ إلاّ الواحد الحق الموجود الثابت الوجود»[١٠٠]. وميزة هذه التقنية

(١٠٠) **«حي بن يقظان»**، ص ١٠٦.

اليوغية السكونية الاستغراقية، التي أوصلت حياً إلى أعلى مقامات المشاهدة، أنها قابلة، بالدربة والمران، إلى أن تتأسس في ممارسة. وعلى هذا النحو صار في مقدور حي، كلما «اشتد شوقه إلى الحياة القصوى»، أن يعود إلى طلب ذلك المقام الأعلى «بالنحو الذي طلبه أولاً»، وكرر ذلك «حتى وصل إليه بأيسر من السعي الذي وصل به أولاً، ودام فيه ثانياً مدة أطول من الأولى». و «ما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة، والدوام يزيد فيه طولاً بعد مدة حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء، ولا ينفصل عنه إلاّ متى شاء. فكان يلازم مقامه ذلك، ولا ينثني عنه إلاّ لضرورة بدنه التي قللها حتى كاد لا يوجد أقل منها، وهو في ذلك كله يتمنى أن يريحه اللّه عزّ وجلّ من كل بدنه الذي يدعوه إلى مفارقة مقامه ذلك، فيتخلص إلى لذته تخلصاً دائماً ويبرأ عما يجده من الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن. وبقي على حالته تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه»[١٠١].

وإذا عدنا الآن إلى المقارنة بين الأنماط الثلاثة من التشبه، فسنلاحظ أن النمط الأول منها سالب ومتضائل باستمرار وصولاً إلى ما دون الحد الأدنى، وأن النمط الثاني منها، على درجته العالية من الإيجابية، انتقالي، فاصل عما قبله وواصل إلى ما بعده. بينما النمط الثالث هو وحده الذي يمثّل محطة الوصول النهائية. ومع بلوغه فقدت تقنية الاستدارة الفلكية جدواها وأخلت مكانها بصورة نهائية لتقنية المغارة اليوغية التي استطاعت، هي وحدها، أن توصل حياً إلى ما أسماه الغزالي في «**مشكاة الأنوار**» حالة «فناء الفناء»، ففني عن نفسه وفني عن فنائه معاً[١٠٢].

وثنية ابن سينا؟

على مستوى هذا الانتقال ما بين التقنيتين التشبهيتين، الحركية والسكونية، تعود إلى التدخل، بقدر غير قليل من الفجاجة، الأسطورة الجابرية عن فلسفة ابن سينا المشرقية. ذلك أن ناقد العقل العربي، في القراءة التي يقترحها لقصة «**حي بن يقظان**»،

---

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(١٠٢) لنلاحظ أن حياً، في انتقاله هذا، يبقى تلميذاً مجتهداً على مقاعد المدرسة الأرسطية. فعند المعلم الأول أن «المحرك الأول» يحرك ولا يتحرك، بعكس الأجرام السماوية التي تتحرك بالشوق إليه. ومن ثم فإن التشبه بـ «الموجود الواجب الوجود» كان يقتضي الانتقال من تقنية الحركة إلى تقنية السكون.

يُحدِث لا **قطعاً** بين التقنيتين فحسب، بل **حذفاً وإلغاء**. فهو يسكت سكوتاً مطبقاً عن تقنية المغارة الختامية ليتوقف عند تقنية الاستدارة الوسيطة، فيجردها من طابعها الانتقالي ويجعل منها محطة الوصول النهائية. وما ذلك من قبيل السهو، ولا حتى من قبيل الصدفة. بل يفعل ذلك عن عمد «ابستمولوجي» إن جاز التعبير. فعنده أن كل مفتاح قصة ابن طفيل ـ التي يصرّ على أن يقرأها على أنها محض ترجمة أمينة ومحايدة لفلسفة ابن سينا المشرقية ـ يكمن في النمط الثاني من تشبهات حي بن يقظان، قائلاً ومكرراً القول: «لنؤكد مرة أخرى أن «السر» الحقيقي الذي يكشف عنه ابن طفيل في قصته هذه، ليس مشاهدات حي بن يقظان في الفلك الأعلى، ولا في طريق نزوله عبر الأفلاك الدنيا، بل **السر كل السر في «الواسطة» التي مكنته من اجتياز الهوة التي تفصل بين عالم ما تحت فلك القمر وعالم «الحضرة الإلهية»**. إن فكرة «المشاهدة» فكرة صوفية، فلا جديد فيها في حد ذاتها... أما اتخاذ الأجرام السماوية ـ أي ـ الكواكب ـ واسطة إلى واجب الوجود عن طريق التشبه بها والقيام بطقوس معينة لها أو بوحي منها، فذلك هو الجديد حقاً، ذلك هو السر الذي كشف عنه ابن طفيل والذي سيمكننا، وبسهولة، من التعرف إلى حقيقة «الفلسفة المشرقية» وإلى أصلها المشرقي الحقيقي». ويضيف ناقد العقل العربي حالاً: «إذا نحن أردنا أن نمحور العناصر التي أبرزناها لحد الآن من «الفلسفة المشرقية» السينوية، حول عنصر واحد وأساسي، فإن هذا العنصر لن يكون شيئاً آخر غير **الأجرام السماوية**»[(١٠٣)].

ذلك أن ما يسعى ناقد العقل العربي إلى أن «يبرهن» عليه ويرسخه في اقتناع قارئه، أن «الاهتمام بالأجرام السماوية ونفوسها عنصر من عناصر فلسفة ابن سينا المشرقية»، بل هو عنصرها الرئيسي ومحورها الأوحد، لأن أول ما كان يهم ابن سينا هو «**تأكيد اعتقاد معين، أي فلسفة دينية تقوم على الاعتقاد بروحانية الكواكب وألوهيتها**»[(١٠٤)]. ولئن سمّاها «مشرقية»، فإنما لارتباطها «بإحدى عقائد أهل المشرق **ذات الطابع الوثني**»[(١٠٥)]. ومن هنا أصلاً تشبُّث ناقد العقل العربي بالتصريح المكرر بأن هذه «القراءة التي نقترحها لرسالة ابن طفيل... استوحيناها من فقرة لابن رشد ينسب فيها بصراحة فلسفة ابن سينا المشرقية إلى عقيدة الحرانيين» التي تعتبر «الأجرام

(١٠٣) «**نحن والتراث**»، ص ١٧٣. والتسويد من الجابري.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٦٢. والتسويد من الجابري.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٦. والتسويد منا هذه المرة.

السماوية آلهة» وتقول «بروحانية الكواكب وألوهيتها»[١٠٦].

واضح للعيان إذاً، أن ليس المقصود بأقل من التلبيس على ابن سينا ـ ومعه عموم «أهل المشرق» ـ بتهمة **الوثنية**. وهي تهمة لو ثبتت لكانت أخطر بما لا يُقاس من تهمة الابتداع والكفر التي سعى الغزالي إلى التلبيس بها على فلاسفة الإسلام، ولكرّست مقدّمهم «الشيخ الرئيس» بصورة نهائية في دوره «الظلامي» كفيلسوف رجيم.

ابن رشد والفلسفة المشرقية

ما دام المستنَد الأول لناقد العقل «المشرقي» في هذا الاتهام الخطير، هو فقرة ابن رشد المشار إليها من كتابه «**تهافت التهافت**»، فلنستعدها إذاً بحرفها وفي سياقها. ففي معرض الرد على المسألة العاشرة من المسائل العشرين التي بدّع فيها الغزالي الفلاسفة في سبع عشرة منها وكفّرهم في ثلاث، ـ وهي المسألة التي عجّزهم فيها عن «إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة» ـ يعود ابن رشد إلى إيراد قسمة ابن سينا الجدلية المشهورة للموجود إلى «موجود واجب بذاته» و «موجود ممكن بذاته وواجب بغيره»، ويقول: «إن هذه الطريقة لم يسلكها القدماء، وإنما أول من سلكها في ما وصلنا ابن سينا، وقد قال إنها أشرف من طريقة القدماء». وبالفعل كان ابن سينا ـ وقد ربأ على ما يبدو عن أن يعتبر اللّه مجرد محرك ميكانيكي للعالم ـ قد استعاض بذلك الدليل الوجودي الجدلي عن دليل أرسطو الحركي. وربما كان ذلك تحديداً واحداً من أظهر مظاهر «مروقه» عن العقيدة المشائية السائدة في عصره[١٠٧]. فقد اعتبر ابن سينا، في الكتاب الأول من «**إلهيات الشفاء**»، أن الموجود الواجب الوجود لا علة له ولا يمكن أن يكون معلولاً لسواه، وإلاّ لكفّ عن أن يكون هو المبدأ الأول. وبالمقابل، فإنه علّة لمعلوله في خروجه من جواز الوجود إلى وجوب الوجود. فليس للمعلول من وجود

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٥.

(١٠٧) قد يكون مفيداً هنا أن نستحضر ما كتبه تلميذه ـ المجهول الاسم ـ في الرسالة التي قدم بها للمباحثة الرابعة من «**مباحثات**» ابن سينا، والتي سبق لها لنا الاستشهاد بها مطولاً فيما يتعلق بظروف تأليف كتاب «**الإنصاف**» الضائع. يقول ذلك التلميذ: «ومما سمعناه يقول: إنه ليعظم عليّ الاعتقاد في ثبوت المبدأ الأول وفي ثبوت أنه واحد مسلوكاً إليه من طريق الحركة ووحدة العالم المتحرك، كأن كتاب **ما بعد الطبيعة** لا يدر أخلافه في أمر اللّه تعالى إلاّ بهذا. ليس إنما يستعظم هذا من المحدثين، بل من جميع من أشبههم من مشايخهم. ويقول: لو فطنوا لأسرار كتاب **ما بعد الطبيعة** استحيوا من هذا النمط» («**المباحثات**»، مصدر آنف الذكر، ص ٨٤ ـ ٨٥).

أو عدم وجود بذاته، بل وجوده أو عدمه من علة تهبه هذا الوجود أو تمنعه عنه. ومن هنا كان وجود العالم دليلاً على وجود موجده. والحال أن الغزالي شكك في هذا الدليل وألزم ابن سينا «القول بالدهر»، أي القول بأن «العالم قديم ولا علة له ولا صانع». والحال أيضاً أن ابن رشد شكك بدوره في هذه الطريقة في إثبات وجود المبدأ الأول، ووصفها بأنها «ضعيفة» و «طريقة مختلة» و «ليست برهانية»، وابتداعية لا تلتزم «مذهب المشائين» ولا تسلك مسلك «القدماء»(١٠٨). ذلك أن القول بجواز الوجود ووجوب الوجود في الموجود الواحد الممكن بذاته الضروري بغيره، يعدل القول بأن الجسم السماوي ـ وعليه مدار النقاش ـ «مركب كسائر الأجسام» من «مادة وصورة»: مادة يكون له بها جواز الوجود، وصورة تخرجه إلى وجوب الوجود. والحال، أن هذا القول، الذي يعيد تأسيس ثنائية القوة والفعل في الجسم السماوي، «هو شيء غلط فيه ابن سينا على المشائين» لأن «الجرم السماوي عندهم جسم بسيط»، ولأن العقل المفارق البريء من المادة الذي هو الجرم السماوي هو عندهم عقل بالفعل على الدوام. وإنما في سياق هذا التشكيك المزدوج في طريقة ابن سينا من قبل الغزالي وابن رشد معاً يورد هذا الأخير قولاً للإسكندر الأفروديسي من كتابه الملقب بـ «المبادئ» يصلح فعلاً للتوظيف في منحى معاكس لمنحى ابن سينا «الثنائي» بقدر ما يؤكد على أنه بحكم الصدور عن الواحد «صار العالم واحداً». وهكذا يقول ابن رشد: «ولذلك يقول الإسكندر: «إنه لا بد من أن تكون هٰهنا قوة روحانية سارية في جميع أجزاء العالم، كما يوجد في جميع أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزاءه بعضها ببعض. والفرق بينهما أن الرباط الذي في العالم قديم... والرباط الذي في أجزاء الحيوان هٰهنا كائن فاسد بالشخص... لا بالنوع»(١٠٩). وهٰهنا على وجه التحديد

(١٠٨) «**في تلخيص السماء والعالم**» يتراجع ابن رشد جزئياً عن هذا الاتهام ويؤكد تبعية ابن سينا حتى في «شذوذه» هذا للإسكندر، بقوله: «هذا قد صرّح به الإسكندر في بعض مقالاته وتبعه عليه ب س، فقال إن واجب الوجود قسمان: قسم واجب الوجود بذاته، وقسم ممكن الوجود بذاته واجب بغيره» (ص ١٧٨).

(١٠٩) «**تهافت التهافت**»، ص ٦٣٩. وانظر تمام نص الإسكندر في: «**أرسطو عند العرب**»، مقالة الإسكندر الأفروديسي في القول في مبادئ الكل، نقلها من السرياني إلى العربية إبراهيم بن عبد الله النصراني الكاتب، ومن اليوناني إلى السرياني أبو زيد حنين بن إسحق، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤. والطريف أن ناقد العقل العربي يخطئ فيحسب أن صاحب هذا القول ليس الإسكندر، بل ابن رشد نفسه، وهذا ما يستجرّه إلى أن يطرح السؤال الساذج التالي: «هل يقول ابن رشد =

يضيف ابن رشد القول: «وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي، وقالوا: إنه ليس يرى أن هٰهنا مفارقاً، وقالوا: إن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع، وإنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية. قالوا: وإنما سمّاها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق، فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هي الإجرام السماوية على ما كان يذهب إليه. وهم مع ذلك يضعّفون طريق أرسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة»(١١٠).

إن هذا النص، الذي يكرر ناقد العقل العربي الاستشهاد به، مثنى وثلاثاً، تشنيعاً على «الفلسفة المشرقية» ووصماً لها بأنها محاولة من ابن سينا لإحياء «عقيدة صابئة حران» و «وثنية الساميين القديمة»(١١١)، بحاجة، كمعظم النصوص التي يستشهد بها ناقد العقل العربي، إلى تدقيق.

أولاً ـ فابن رشد يفتتح أولاً النص بالقول: «وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن... قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي». وتستوقفنا هنا للحال الإشارة إلى كثرة أصحاب ابن سينا في «هذا الوقت». فما أبعدنا إذاً، عن مقدمة المقدمات التي انطلق منها ناقد العقل العربي عندما افتتح عرضه لما أسماه «قراءة أهل المغرب لفلسفة أهل المشرق» بالقول: «لم تكن سمعة ابن سينا في الأوساط الفلسفية بالمغرب والأندلس على ما يرام!».

ثانياً ـ علاوة على «كثرة الأصحاب» فإن التحديد الزمني بـ «هذا الوقت» ـ أي وقت تصنيف ابن رشد لكتاب **«تهافت التهافت»** في نحو العام ٥٧٦ ـ ٥٧٧ هـ (بحسب

= بوحدة الوجود؟» (**«نحن والتراث»**، ص ٣٢٠)، غافلاً عن أن هذا السؤال لا يمكن، لا من منظور ابستمولوجي ولا من منظور أيديولوجي، أن يطرح بالنسبة إلى ابن رشد الذي يفترض فيه أنه ممثل خط دفاع العقل البرهاني في مواجهة «اللاعقل العرفاني» للقائلين بمذهب وحدة الوجود من غلاة المتصوفة.

(١١٠) **«تهافت التهافت»**، ص ٦٣٩ ـ ٦٤٠.

(١١١) إن ناقد العقل العربي، إذ يؤكد ذلك مستعيناً بنص للمستشرق دي بور (**نحن والتراث**، ص ٣٦٥)، يغفل عن أنه كان هو نفسه، في مقالته عن «ابن سينا وفلسفته المشرقية»، قد أكد لا على طابعها «السامي» بل «الفارسي» بقوله إن ما أراده ابن سينا هو «إنشاء فلسفة مشرقية ذات خصوصية قومية فارسية»، وبإضافته: «كانت الفلسفة المشرقية السينوية إذن إحدى تجليات الوعي القومي الفارسي المهزوم، ولكن الحي دوماً، المتطلع إلى استعادة نفسه باستمرار وبكبرياء» (**«نحن والتراث»**، ص ٢١٨).

الكرونولوجيا التي وضعها جمال الدين العلوي لمؤلفات ابن سينا)[112] ـ يُحضر إلى الذهن حقيقة قد تكون بقيت غائبة عنه في بادئ الرأي، وهي كون أكثر من مئة وخمسين سنة قد مرّت على وفاة ابن سينا (ت٤٢٨هـ)، وأكثر من ذلك أيضاً على تاريخ ضياع كتابه في «**الفلسفة المشرقية**». ومن ثم فإن ما يقوله «أصحاب ابن سينا» بعد مرور كل تلك المدة أدخل في باب **التهكن** منه في باب **التيقن**، بالنظر أولاً إلى عدم وجود مستند من النص، وبالنظر ثانياً إلى البعد في المكان فضلاً عن البعد في الزمان، وبالنظر ثالثاً إلى هالة «الأسرار» التي كانت أحاطت بـ «الفلسفة المشرقية» كما يستدل على ذلك من قول ابن طفيل نفسه في مفتتح تقديمه لرسالة **حي بن يقظان**.

ثالثاً ـ إن النص نفسه يقول إن أصحاب ابن سينا المعاصرين لابن رشد «قد **تأولوا** على ابن سينا هذا الرأي»، ممتنعاً عن إسناده إلى ابن سينا أو إلى نص مباشر له. وبديهي أن ما يُتَأَوَّل على لسان ابن سينا لا يلزم ابن سينا، ولا سيما أن ابن رشد يسوق رأي الإسكندر الأفروديسي توكيداً منه على مفارقته ـ لا على مطابقته ـ لرأي ابن سينا.

رابعاً ـ إن محور التأول الاجتهادي لأصحاب ابن سينا هو تقويلهم إياه إنه «ليس يرى أن هٰهنا مفارقاً»، وهذا في موضع ردهم لشك من يشكك في خروج ابن سينا على «مذهب المشائين» الذي يقرر ـ بعكس الظاهر من منحى ابن سينا الثنائي ـ «أن هٰهنا جسماً بسيطاً غير مركب من مادة وصورة»[113].

خامساً ـ معنى «اللامفارقة» هذا ـ وهو عينه الذي يتخلص من قول الإسكندر بأنه «لا بدّ من أن تكون هٰهنا قوة روحانية سارية في جميع أجزاء العالم» ـ هو هو في نظر المتأولين من أصحاب ابن سينا «المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية»، ومن ثم لا مبرر عندهم للاستعانة برأي الإسكندر للتشكيك في رأي صاحبهم: فهو في محصلة الحساب رأي واحد، وفي الحالين نافٍ للمفارقة.

سادساً ـ وإنما لتوكيد هذه اللامفارقة سمى ابن سينا فلسفته، كما يتأول عليه «أصحابه»، «المشرقية». فهو ما سمّاها كذلك لأنه يعتقد اعتقاد «أهل المشرق» بأن «الآلهة هي الأجرام السماوية»، بل سمّاها كذلك لأن اعتقاد «أهل المشرق» هذا يلزم عنه وجوباً القول باللامفارقة: فالإله في هذا الاعتقاد ليس مفارقاً للجسم السماوي، بل

---

(١١٢) انظر: «**المتن الرشدي**»، ص ١٠٠.

(١١٣) «**تهافت التهافت**»، ص ٦٣٨.

هو وإياه شيء واحد. وبديهي أنه لو صح أن ابن سينا كان يعتقد هو نفسه ذلك الاعتقاد الوثني بألوهية الأجرام السماوية ـ كما يفترض ناقد العقل العربي ـ لما كان وجد في الأندلس أو في المغرب «أصحاباً» له يدافعون عن معتقده، ولما كان ابن رشد نفسه دخل وإياهم في نقاش وأورد دفاعهم. فأصحاب ابن سينا المزعومون أولئك وابن رشد نفسه هم جميعاً أبناء فضاء عقلي ديني واحد، وما كان هذا الفضاء ليفسح أي مجال لاعتقاد وثني صارخ من قبيل القول بألوهية الأجرام السماوية. والواقع أن النص نفسه يصرّح على نحو لا يقبل التباساً بأن مدار النقاش إنما هو حصراً حول «واجب الوجود» وهل هو مفارق أو غير مفارق. وواضح من النص أن ابن رشد ينتصر لرأي الإسكندر في أنه ليس مفارقاً، بل سارٍ كالروح في جميع أجزاء العالم. وواضح أيضاً من النص، أن أصحاب ابن سينا يقولون هم أيضاً باتفاق صاحبهم في الرأي مع الإسكندر. ومن هنا كان إلزام ابن رشد لهم في الجملة الأخيرة من النص: فما داموا يقولون ـ ويقوّلون في الوقت نفسه ابن سينا ـ بأنه «ليس هٰهنا مفارق»، فلمَ يضعّفون إذاً، «طريق أرسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة»، وهو الطريق الأصح والأمثل لإثبات «اللامفارقة»[114]؟

سابعاً ـ ثم عن أي «مشرق» يتحدث النص؟ أعن المشرق الأدنى أم المشرق الأقصى (= مشرق المشرق)؟ ومن المقصود بـ «أهل المشرق»؟ أهم المعاصرون أم القدماء؟ أما أن يكونوا من المعاصرين (القرن الخامس الهجري نسبة إلى ابن سينا، والقرن السادس الهجري نسبة إلى «أصحاب ابن سينا») وأن يكونوا في الوقت نفسه من الوثنيين من عبدة الكواكب، فهذا ما يتنافى والدستور الديني لدولة الخلافة العربية

---

(١١٤) هل كان أرسطو يقول فعلاً باللامفارقة كما يفترض الإسكندر وابن رشد تصريحاً وأصحاب ابن سينا ضمنياً؟ الواقع أن الباحثين المختصين بفكر المعلم الأول لا يتفقون بصدد هذه النقطة. وفي نظر مختص كبير بالدراسات الأرسطية مثل بيير أوبانك، فإن أرسطو نفسه ليس متفقاً مع نفسه بصدد مفارقة «المحرك الأول» أو عدمها. ففي **«السماع الطبيعي»**، الذي وضع فيه نظرية الحركة، يبدو ميالاً، من منطلق البنية الميكانيكية لنظريته هذه، إلى اعتبار «المحرك الأول» غير مفارق. ولكنه في **«ما بعد الطبيعة»** ينتصر لرؤية ثيولوجية ميتافيزيقية للمحرك الأول، ويؤكد على تعاليه وتجرده، وعلى الطبيعة النفسية، لا الميكانيكية، لوظيفته كمحرك للأجرام السماوية: قوة العشق التي تجذب العاشق إلى معشوقه (انظر مساهمة بيير أوبانك عن «أرسطو واللقيون» في: **«تاريخ الفلسفة»** *(Histoire de la Philosophie)*، بإشراف بريس باران، موسوعة لابلياد، منشورات غاليمار، باريس ١٩٦٩، ج ١، ص ٦٥٤.

الإسلامية التي ما أقرت بنصاب «المعاهدين» إلاّ لأهل الكتاب من يهود ونصارى (كما من صابئة ومجوس بمقتضى الآية السابعة عشرة من سورة الحج). وإنه لأمر له دلالته من هذا المنظور أن يكون وثنيو حران قد اضطروا ـ إذا صدقت رواية ابن النديم ـ إلى أن يتدينوا بدين الصابئة حتى يضمنوا لأنفسهم نصاب أهل الذمة. وأما أن يكونوا من القدماء، فإن تأليه الكواكب لم يكن ديانة موقوفة على أهل المشرق من بابليين وكلدانيين وأنباط ممن قد يكون الحرانيون آخر ذرية من ذراريهم[115]. فعبادة الكواكب كانت هي الديانة الرسمية لأكبر حضارتين «مغربيتين» في العصور القديمة: اليونانية والرومانية. والأدهى من ذلك أنها لم تكن عبادة تجريدية كما في الديانات الكوكبية لدى قدماء الساميين، بل كانت عبادة تجسيمية. وحسبنا هنا أن نستعرض أسماء أشهر آلهة اليونان والرومان ووظائفها: المشتري = زفس = جوبيتر: إله الرعد، المريخ = آريس = مارس: إله الحرب، الزهرة = أفروديت = فينوس: إلهة الجمال، زحل = قرونوس = ساتورن: إله الزمان، عطارد = هرمس = مركور: إله السفر والتجارة.

ثامناً ـ يبقى سؤال أخير: إلى أي حد يصح وصف «أصحاب ابن سينا» الذين يحاورهم ابن رشد بأنهم «سينيون»؟ فتأويلهم «للفلسفة المشرقية»، من منطلق تأكيد لامفارقة المبدأ الأول وانبثاثه في العالم وربطه لأجزائه بقوته الروحانية ينم عن قراءة «إشراقية» لتلك الفلسفة الضائعة؛ وهي القراءة التي انتصرت في المشرق مع أيلولة وراثتها ـ من جراء مفارقة التسمية ـ إلى شيخ حكمة الإشراق السهروردي وفلاسفة النور من ذريته؛ وهي القراءة عينها التي يبدو أنها انتصرت في المغرب أيضاً بقدر ما وجدت أبرز متابع لها، أو بالأحرى أبرز مبدع لها، في شخص ابن طفيل. وليس يبعد أن يكون على رأس «أصحاب ابن سينا» ـ الذين يشير إليهم ابن رشد ولا يسميهم ـ ابن طفيل نفسه. وعلى أساس هذا الفرض وحده نستطيع أن نفهم الطابع الشفهي لما يحكيه

---

(١١٥) خلافاً لموقف ناقد العقل العربي الذي لا دأب له سوى التشنيع على «عقيدة صابئة حران» و «وثنية الساميين القدامى» كان أرسطو ـ الذي يتماهى الجابري مع ابن رشد في اعتباره المرجع الذي لا مرجع قبله أو بعده للعقل والعقلانية ـ ينظر بعين التقدير الكبير إلى الكلدانيين وإلى ديانتهم الكوكبية. وقد أشار مراراً، كما في **«ما بعد الطبيعة»** و**«في السماء»**، إلى أن «الحكمة كانت قد كملت عندهم»، وهذا على وجه التحديد من حيث كانوا يعتقدون أن «الأجرام السماوية آلهة» (والتعبير هنا لابن رشد نفسه في **«تفسير ما بعد الطبيعة»**، ج٣، ص ١٦٨٨، وكذلك **تلخيص السماء والعالم**، ص ٨٨).

ابن رشد من تأولات أصحاب ابن سينا على صاحبهم. فهو يقول ويكرر القول «قالوا»، ويحدد أن ذلك كان «في هذا الوقت»، بدون أن يحيل قارئه إلى نص مكتوب. وهذه قرينة على أن المسألة كلها تتعلق بحوارات ومتحاورين. وهل لنا أن نتصور حوارات من هذا القبيل لا يكون على رأس المشاركين فيها ابن طفيل ـ الشريك الأول والأقدم لابن رشد في «الصناعة» ـ وهذا على الأقل قبل أن «يقطع» معه لاحقاً ويجهر بعدائه لنمط «العقل والعقلاء» الذي يمثله؟ أياً يكن من أمر، فإن ابن رشد، الذي يحصي على ابن سينا أنفاسه ويحاسبه حساباً عسيراً على كل شذوذ له عن صراط «المعلم الأول»، لا يعود، لا في **«تهافت التهافت»**، ولا في جميع كتاباته اللاحقة، إلى الإتيان بذكر **الفلسفة المشرقية**. وهذا ما يؤكد أنه كان، مثله مثل غيره، صفر اليدين من بضاعتها. فليس في تاريخ الفكر الفلسفي في الحضارة العربية الإسلامية من رجع إلى النصوص ودقق في النصوص وبنى فعل التفلسف بالذات على إعادة قراءة ما سبقت قراءته من النصوص مثل ابن رشد. ولو وقع على نص لابن سينا يدل دلالة ما على «تهرمس» أو «تغونص» أو «تسمعل» أو «تمشرق» أو «توثُّن» أو غير ذلك مما يرميه به ناقد العقل العربي من ذات اليمين ومن ذات الشمال، لكان مسح به الأرض مسحاً كما يُقال. ذلك أن تحدي ابن رشد الأكبر مع ابن سينا، أن هذا انشق عن المنظومة الأرسطية من داخلها، لا من خارجها. ومن ثم فإن ابن رشد غالباً ما يقتصر دوره كشارح وكمتفلسف معاً على «تصحيح» ما «حرّفه» ابن سينا من أقاويل أرسطو. ولو أن ابن سينا خرج خروجاً نهائياً على المنظومة الأرسطية وصار صاحب «فلسفة مشرقية» بكل المعاني اللاعقلانية و «اللابرهانية» التي يحمّلها ناقد العقل العربي لهذه الفلسفة، لما كان ابن رشد في حاجة إلى أن يدخل في حواره النقدي معه، ولكان أخرجه من أفق تفكيره وحوّل خصومته المستديمة له إلى قطيعة نهائية. فابن سينا ما احتل في المتن الرشدي تلك المكانة الواسعة التي احتلها، وإن سلبياً، إلا بصفته «مبتدعاً» في مذهب معلم المشائين. أما لو ثبت عليه «الكفر» الصريح بأرسطو «الإلهي» فلكان أمره آل إلى أسوأ من مصير الكمّ المهمل، ولكان ابن رشد سكت عنه سكوتاً مطبقاً يعادل الحكم بالإعدام.

والواقع أنه إن تكن فقرة ابن رشد المخصوصة في **«تهافت التهافت»** عن «الفلسفة المشرقية» فقرة خرساء في ما يتعلق بمضمون هذه الفلسفة، فإن المتن الرشدي العام ينطق به بالمقابل بصوت عالٍ. فعلى حين أن جميع من تحدثوا عن «الفلسفة المشرقية»

بعد ضياع نصها الأساسي، بدءاً بالسهروردي وانتهاء بابن طفيل، قد اضطروا إلى أن يتخيلوا ويخترعوا من عندهم، وبالإحالة إلى مذاهبهم الخاصة، نسخة بديلة لا تمتّ إلى النسخة الأصلية بصلة غير الاسم، وبدلالة مغايرة تماماً لدلالته عند ابن سينا، فإن ابن رشد هو وحده الذي استطاع، من حيث لا يدري ولا يقصد، أن يتيح إمكانية إعادة بناء **الجسم المادي** للفلسفة المشرقية. فلو تأتى لباحث من الباحثين أن يعود إلى كتابات ابن رشد، ولا سيما في **«تهافت التهافت»** وشروح **«السماع الطبيعي وما بعد الطبيعة»**، ويجرد منها جميع أقاويل ابن رشد في تصحيح أقاويل ابن سينا وبيان مخالفتها للمذهب الأصلي للمعلم الأول، ويعيد نظمها في جسم نظري متماسك، لخرج بأشبه صورة وأصدقها عن الأصل الضائع. ذلك أن فلسفة ابن سينا المشرقية، كما أكدنا ونكرر التوكيد، ليس لها من مضمون آخر ومن غائية أخرى سوى الانفكاك من أسر المنظومة الأرسطية من دون الخروج عليها، وإعادتها إلى نصابها من المرونة ـ بعدما تكلّست على أيدي التلاميذ والشراح ـ بحيث تسمح بالاجتهاد وصولاً إلى حدّ الابتداع، أو حتى «الهرطقة»، ولكن ليس إلى حد «الكفر». فابن سينا «المشرقي» هو، في محصلة الحساب، **متمرد على الكنيسة المشائية، ولكنه ليس مؤسساً لديانة جديدة.**

دليل ألوهية الكواكب؟

إن تكن فقرة ابن رشد الشديدة الإبهام في **«تهافت التهافت»** عن الفلسفة المشرقية قدمت لناقد العقل العربي المفتاح المنشود لقراءة «وثنية» لهذه الفلسفة، فقد بقي يعوزه، بعد المفتاح، الدليل. وهذا الدليل قد وجده ناقد العقل، كما يصرّح، في تعديل أدخله ابن سينا على المنظومة الفارابية **ليجعل الأجرام السماوية تحس وتتخيل علاوة على أنها تعقل**. فالفارابي كان أكّد في **السياسة المدنية** أنه «ليس في الأجسام السماوية من الأنفس، لا الحساسة ولا المتخيلة، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط». ولكن ابن سينا، إذ شاء أن يجعل «الأجرام السماوية من طبيعة إلهية»، جعلها أيضاً «ذات نفوس تحس وتتخيل». وهذه النقطة التي افترق بها ابن سينا عن الفارابي هي عينها التي «يختلف فيها المشرقيون عن المغربيين (= اليونانيين: أرسطو)». و «قد تبدو هذه المسألة ثانوية إذا أخذناها بمعزل عن علاقتها بالعناصر الأخرى في المنظومة. أما إذا نظرنا إليها من خلال هذه العلاقة فإننا سنكتشف أنها قضية جد أساسية». ذلك أن الهدف من ذلك التعديل، الطفيف في ظاهره، ليس في واقعه أقل من «تأسيس الاعتقاد

في الطبيعة الإلهية للأجرام السماوية باعتبار أنها ذوات نفوس روحانية متجوهرة بنفسها، تحس وتتخيل وتعقل». وإذ يورد ناقد العقل العربي هنا مرة أخرى فقرة ابن رشد في **«تهافت التهافت»** عن الفلسفة المشرقية، يعود إلى التوكيد من جديد: «واضح أن ما يقوله ابن رشد هنا، على لسان معاصريه، ينسجم تماماً مع ما أبرزناه من كون ابن سينا قد عمد إلى تعديل نظرية الفيض الفارابية... من أجل أن يؤسس رأيه القائل بكون الأجرام السماوية تحس وتتخيل بالإضافة إلى أنها تعقل، الشيء الذي لا يمكن التسليم به إلاّ إذا سلمنا بكونها ذات طبيعة إلهية». ولئن يكن ابن سينا قد انتصر للمذهب المشائي في قدم العالم، فليس ذلك إلاّ ليقول بأن «الكواكب قديمة أيضاً». فابن سينا لم يقل بقدم العالم كما «قال به أرسطو والفارابي[١١٦] وابن رشد أيضاً»، بل قال به على «مذهب أهل المشرق»، **أي أنه قال بنوع خاص من قدم العالم يقتضي القول بروحانية الكواكب وألوهيتها**. وذلك ـ وليس أي شيء آخر ـ **هو ما كان يهمه: تأكيد اعتقاد معين، أي فلسفة دينية تقوم على الاعتقاد بروحانية الكواكب وألوهيتها**[١١٧].

ولا داعي هنا إلى أن نعود إلى المنظومة الفارابية. فنحن نسلم بأن الفارابي نفى عن أنفس الأجسام السماوية قوة الحس والتخيل، ولم يقرّ لها إلاّ بقوة التعقل[١١٨]. بل نحن نسلم أيضاً بأن ابن سينا قد يكون أول من انفرد من فلاسفة الإسلام بالقول بأن الأجسام السماوية تتخيل، مصادقين بذلك على ما قاله ابن رشد في رده على الغزالي في المسألة السادسة عشرة [= «في إبطال قولهم إن نفوس السمٰوات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في العالم»]: «هذا الذي حكاه [= الغزالي] لم يقله أحد من الفلاسفة في علمي إلاّ ابن سينا: أعني أن الأجرام السماوية تتخيل، فضلاً على أن تتخيّل

---

(١١٦) على حد علمنا لم يقل الفارابي بقدم العالم، بل قال على العكس في كتاب **«الجمع بين الحكيمين»** أن «هذا ظن قبيح مستنكر بأرسطوطاليس الحكيم»، وأكد في التنبيه على السعادة توكيداً قاطعاً بأن «العالم محدث».

(١١٧) **«نحن والتراث»**، ص ١٥٢ ـ ١٦٦. والتسويد من الجابري.

(١١٨) هذا على الأقل في كتاب **«السياسة المدنية»**. أما في **«التعليقات»** ـ إن صحت نسبتها إليه ـ فقد أكد على العكس في التعليق ٥٥ أن «الفلك يعقل الأشياء ثم يتخيلها» بخلاف صنيعنا ـ نحن البشر ـ إذ «نحن نتخيل الشيء أولاً ثم نعقله»، وأضاف في التعليقة ٧٨ أن «الكواكب تتخيل أشياء فيصير تخيلها سبباً لحدوث أشياء... وقد يكون تخيلها سبباً لإيقاع تخيلات في نفوسنا فتبعثنا على فعل أشياء» (انظر: **التعليقات** للفارابي، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت ١٩٨٨، ص ٥٢ و٥٧.

خيالات لا نهاية لها»[119]. لكن السؤال الذي يطرح نفسه حالاً: أي الموقفين هو الأكثر تمشياً مع تأليه الأجرام السماوية؟ أهو القائل بأن ليس لها سوى قوة التعقل، أم ذاك القائل بأن لها، فضلاً عن قوة التعقل، قوة التخيل؟

إن خطورة السؤال لا تكمن فيه بحد ذاته. فالمسألة كلها غدت مادة معرفية ميتة منذ أطاح العلم الحديث بكل العمارة الفلكية الأرسطية وسحب من التداول العلمي فكرة «العقول المفارقة» و «النفوس الفلكية» سواء أكانت متعقلة أم متعقلة ومتخيلة معاً. ولكن السؤال يرتدي قدراً كبيراً من الأهمية بالإحالة إلى **الإشكالية التي يؤسسها**. فعند ناقد العقل العربي أن إضافة قوة التخيل إلى قوة التعقل في الأجرام السماوية تعدل القول بألوهيتها. والحال أنه يندر أن نقع في مباحث تاريخ الأفكار على إشكالية مبنية على أساس معرفي «ملغوم» قدر بناء هذه الإشكالية. فالتعقل المحض هو عند مؤسس المشائية وظيفة إلهية بامتياز [= اللّه العقل الذي يتعقل ذاته]. وبقدر ما أن الأجرام السماوية ذات طبيعة إلهية ومتحركة بغائية التشبه بالعقل الإلهي، فليس لها من وظيفة هي الأخرى سوى التعقل. ولكن موضوع تعقلها ليس ذاتها كما شأن العقل الإلهي الأول، بل ما تتعقله هو هذا العقل ذاته؛ ومن هنا كان وصفها بأنها **عقول ثوانٍ**. والقوة التي لهذه العقول على التعقل الدائم بالفعل تعود إلى براءتها من المادة. فلو كانت متقومة بالمادة لكانت انشغلت بها عن التعقل ولصارت تعقل تارة وتارة لا تعقل. ولكنها ليست بريئة أيضاً من المادة بإطلاق: فهذا امتياز محصور بالعقل الإلهي الأول. فهي ليست آلهة، بل **أجسام إلهية**. وككل جسم، فلا بدّ من أن تكون لها مادة ما. ولكن بحكم طبيعتها الإلهية، فإن مادتها أصح أن يُقال فيها إنها **لامادية**. وبالفعل، إن أرسطو يستعير من الفلاسفة الذين تقدموه مصطلح «الأثير» ـ كعنصر خامس مباين للعناصر الطبيعية الأربعة المعروفة: الهواء والنار والتراب والماء ـ ليسمّي به **المادة اللامادية** التي تتقوم بها الأجسام السماوية. لكن الإشكال الذي ترك المعلم الأول بابه مفتوحاً ـ ومنه سيدلف ابن سينا ـ، أن الأثير على كونه أشرف العناصر يبقى عنصراً، وبالتالي ضرباً من مادة. ومن ثم إذا كان فعل الحس والتخيل يرتبط بالمادة ارتباط فعل التعقل بالصورة اللامادية، فقد بات السؤال مشروعاً: أليس للأجسام السماوية، على رتبتها من الشرف والتعالي، قدرة ما على الحس وعلى التخيل؟

---

(١١٩) **«تهافت التهافت»**، ص ٧٤٦.

في الإجابة عن هذا السؤال ذي الطبيعة «الهرطوقية»، بدا ابن سينا متردداً بعض التردد. ففي **التعليقات على حواشي كتاب النفس** قال: «ليس بمنكر أن يكون للأجرام السماوية ضرب من الحس لا يُحتاج فيه إلى انفعال واستحالة، بل يكون كحال القمر في استضاءته بالشمس»(١٢٠). وفي **المبدأ والمعاد**، الذي التزم فيه بأن يحذو حذو «المشائين المحصلين»، لكن ليس حذو النعل بالنعل، يقول بنوع من الازدواجية: فـ «لكل فلك نفس محركة تعقل الخير، وله بسبب الجسم تخيل»(١٢١). أما في **«الشفاء»** فيبدو أشد حسماً. ففي المقالة التاسعة من **«الإلهيات»** يجزم بأن النفس التي تحرك الفلك السماوي لها تخيل وتصور للجزئيات، وأن هذه النفس المحركة جسمانية وغير عرية من المادة، وأن صلتها بالفلك السماوي كصلة نفسنا الحيوانية بذاتنا، مع فارق واحد وهو أن تعقلها تخالطه المادة. إذ إن تصوراتها وتخيلاتها وإدراكاتها تتم كلها بواسطة الجسم. ويختم بالقول بعبارة تطابق حرفياً ما قاله في **«المبدأ والمعاد»**: «فيكون إذاً، لكل فلك نفس محركة تعقل الخير، ولها بسبب الجسم تخيل، أي تصور للجزئيات وإرادة للجزئيات»(١٢٢).

لا مراء إذاً، في أن ابن سينا عدل في المنظومة الفارابية. ولكن ليس في اتجاه **تصعيدي**، بل في اتجاه **تسفيلي** إن جاز التعبير. فالفارابي كان جعل النفس على ثلاث مراتب: نفس الجسم السماوي ونفس الحيوان الناطق ونفس الحيوان غير الناطق. كما وزع قوى النفس إلى أربع: القوة الناطقة والقوة النزوعية (= الغريزية) والقوة المتخيلة والقوة الحساسة. وقد جعل هذه القوى الأربع جميعاً للحيوان الناطق. أما الحيوان غير الناطق فقد استبقى له ثلاثاً من دون الناطقة. و«أما أنفس الأجسام السماوية فهي مباينة لهذه الأنفس بالنوع، مفردة عنها في جواهرها... وهي أشرف وأكمل وأفضل جوداً من أنفس أنواع الحيوان التي لدينا». وبصفتها كذلك، فإنها غنية عن القوى الثلاث، النزوعية والمتخيلة والحساسة، لأن مثل هذه القوى لا يحتاج إليها إلاّ من كان أسيراً من الحيوان للمادة التي هي «أنقص» مراتب الوجود و «أخسّها». وبما أن «الأنفس التي هي للأجسام السماوية متبرئة من أنحاء النقص التي في المادة» ـ وحتى في الصورة

(١٢٠) **«أرسطو عند العرب»**، ص ١١٦.

(١٢١) **«المبدأ والمعاد»**، مصدر آنف الذكر، ص ٦٧.

(١٢٢) ابن سينا: **«الشفاء»**، **«الإلهيات»**، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة ١٩٦٠، ص ٤٠١.

ما دامت الصورة لا تتقوم إلاّ بالمادة كما يقضي بذلك قانون الوجود في العالم السفلي قعر القمر ـ فليس لها، ولا يجوز أن يكون لها سوى القوة التي «تعقل فقط»، أي القوة الناطقة. وحتى هذه القوة الناطقة لا تقال عن «أنفس الأجسام السماوية» إلاّ باشتراك الاسم. ذلك أن القوة الناطقة التي للإنسان تعقل معقولاتها في الغالب «من الأشياء التي هي في مواد»، بينما الأنفس السماوية، «الأرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها» ـ أي المعقولات العائدة إلى العالم السفلي والتي تلابسها المادة ـ لا تعقل المعقولات إلاّ بجواهرها و «تلك هي الجواهر المفارقة للمادة»[١٢٣]. إذاً، ويدون أن يتطرف الفارابي إلى حد اعتبار الأجسام الفلكية من طبيعة إلهية ـ وقد يكون ذلك مظهراً آخر من مظاهر «علمانيته» النسبية ـ فإنه يجعل لها مرتبة من الشرف والكمال والتبرؤ من النقص أعلى من أن يحوجها إلى قوة التخيل التي هي قوة دونية ليس من شأنها أن تدرك سوى الجزئيات من دون الكليات، وكم بالأولى الكليات الجوهرية المفارقة للمادة.

والحال، أن تدخل ابن سينا على المنظومة الفارابية يأتي في الاتجاه المضاد. فهو يلبّس على الأنفس الفلكية ما برأها منه الفارابي، ويعزو إليها ـ تماماً كموجودات عالم الكون والفساد السفلي ـ تخيلاً وإدراكاً وإرادة للجزئيات. وبدلاً من أن يجوهرها ويجوهر معقولاتها في «جواهر مفارقة للمادة»، وبدلاً من أن ينفي عنها حتمية الخضوع لقانون المادة والصورة، اللتين هما في نظر الفارابي «أنقص المبادئ وجوداً»، يؤسسها في نفس الثنائية التي تحكم قانون الوجود في العالم دون فلك القمر: ثنائية النفس والجسم.

والحال أيضاً، أن هذا **التطبيع** لأنفس الأفلاك السماوية هو ما ينكره على ابن سينا ابن رشد الذي يعاود بناء الإشكالية في اتجاه تصعيدي، بله **تأليهي**. وما كان ابن رشد، في هذا القلب للاتجاه، مخيَّراً. فما دام قيّد نفسه بالعقيدة القويمة الأرسطية وحَصَر فعل التفلسف بتصحيحها وتحريرها مما «داخلها من التغيير»، فما كان أمامه مناص من أن يعاود تشريف ما خسّسه ابن سينا. إذ بذلك كان يقضي مذهب المعلم الأول الذي صاغ إشكالية الأجسام الفلكية صياغة تأليهية. فـ «فيزياء أرسطو السماوية ـ كما كان لاحظ محقق كتابه عن «السماء» ـ ما كان لها أن تدخل في مناقضة مباشرة للتصورات

---

(١٢٣) «السياسة المدنية»، ص ٣٢ ـ ٤١.

الدينية للشعب اليوناني وللرؤى الثيولوجية الموروثة عن أقدم التقاليد»[١٢٤]. وهذا ما جعله يصرِّح في أكثر من موضع ـ كما لو أنه متكلم مسلم أو لاهوتي مسيحي ـ بأن «العقل يشهد للنقل، وهذا بدوره يشهد للعقل»[١٢٥]. ويضيف ـ بعبارة شارحه الأكبر هذه المرة ـ: «إن جميع الأوائل الذين أقروا بالله والملائكة قد اتفقوا على أن هذا الجرم هو موضع الروحانيين والملائكة الذين لا يلحقهم كون ولا فساد»[١٢٦]. وهذا ما يؤكده أيضاً في «ما بعد الطبيعة»: «إن مأثوراً منقولاً عن أقدم القدماء، وأخذت به الأجيال التالية في شكل أسطورة، يفيدنا بأن الجواهر الأُوَل آلهة، وأن ما هو إلهي يحيط بكل ما هو طبيعي. أما سائر هذا المأثور فقد أضيف لاحقاً، بهدف إقناع الجمهور وإفادة النواميس والصالح العام: وهكذا تُخلع على الآلهة الهيئة البشرية، أو تُصوَّر بصورة بعض الحيوانات، عدا عن أشياء أخرى من هذا القبيل. أما إن جردنا من هذا المأثور أساسه الأولي واعتبرناه وحده، ونعني به الاعتقاد بأن جميع الجواهر الأُوَل آلهة، فعندئذ جاز لنا الظن أن هذا قول إلهي حقاً»[١٢٧]. والواقع أنه ابتداء من أرسطو سيستقر في التقليد المشائي توصيف الأفلاك بأنها «أجسام إلهية»، وإن أفلح فلاسفة الإسلام في تحاشي المأزق الذي كان سيوقعهم فيه هذا التعبير بالاستعاضة عنه بتعبير «الأجسام السماوية»[١٢٨].

وإنما من هذا الموقع شبه التأليهي سيرفض ابن رشد بقوة التعديل الذي أدخله ابن سينا على المنظومة الأرسطية، وسيتركز أكثر اعتراضه على كون ابن سينا عزا «قوة

---

(١٢٤) بول مورو في المدخل إلى كتاب أرسطو «في السماء»: *(Du Ciel)*، طبعة يونانية ـ فرنسية، منشورات «الآداب الجميلة»، باريس ١٩٦٥، ص ١٠٨.

(١٢٥) أرسطو: **«في السماء»** ٢٧٠ أ، المصدر نفسه، ص ٨: والنقل عند أرسطو هو المأثور والمعتقد الشائع بدون أن يرتبط بنص مقدس.

(١٢٦) ابن رشد: **«تلخيص السماء والعالم»**، ص ٨٧.

(١٢٧) أرسطو: **«ما بعد الطبيعة»** ١٠٧٤ ب، مصدر آنف الذكر، ص ٦٩٨ ـ ٦٩٩. وسيشرح ابن رشد هذا القول بقوله: «إن تأوَّل الإنسان أنهم إنما رمزوا بالآلهة وهم كانوا يريدون الجواهر الأُوَل التي هي مبادئ الأجرام السماوية والأجسام السماوية، فسيكون تأويلاً صحيحاً ورمزاً يوافق الحق، لأنه إن عُبِّر بالآلهة عن شيء من الأشياء، فهذه الجواهر هي أحق بهذه العبارة» (**«تفسير ما بعد الطبيعة»**، ص ١٦٨٩).

(١٢٨) انظر على سبيل المثال: «مقالة الإسكندر الأفروديسي في القول في مبادئ الكل» حيث يرد تعبير «الجسم الإلهي» في عشرات المواضع.

التخيل» للأجسام السماوية، فأنزلها من رتبتها الشريفة كجواهر عقلية مفارقة، لا تليق بها سوى القوة النطقية، وخفضها إلى الرتبة الدنية للموجودات ذات المواد والصور، والحيوانات ذوات الحواس. وهكذا يقول في **«تلخيص ما بعد الطبيعة»**: «إذ قد تبيّن أن الوجود لهذه الحركات [= حركات الأفلاك] إنما هو من حيث هي عقول... وإنه ليس لها من أجزاء النفس إلاّ هذا الجزء [= النطقي]، فإنه ليس يمكن أن يوجد للأجرام السماوية حواس: فإن الحواس إنما جعلت في الحيوان لموضع سلامته. وهذه الأجرام أزلية. ولا لها أيضاً القوى المتخيلة على ما يزعم ابن سينا؛ فإن القوى المتخيلة ليس يمكن أن توجد من دون الحواس... وأيضاً لو كان الأمر في الأجرام السماوية على ما يقوله ابن سينا من أنها تتخيل الأوضاع التي تتبدل عليها، لم تكن حركتها واحدة ومتصلة لتعاقب اختلاف الأمور المتخيلة واختلاف الأحوال فيها»[١٢٩]. وفي **«شرح السماء والعالم»** يعود إلى القول: «قد وهم ابن سينا فظن أن الأجرام السماوية توجد لها قوة التخيل. ولو وجد لها التخيل لوجد لها الحواس، ولو وجدت لها الحواس لكانت لها لموضع السلامة، ولو وجدت لها لموضع السلامة لكانت تلحقها الآفات»[١٣٠].

وفي **«تهافت التهافت»** سيكرر الاعتراض نفسه، ولكن بالاستناد هذه المرة إلى الإسكندر الأفروديسي الذي كان يعده إلى حين تصنيفه رده على الغزالي سلطة مرجعية ثانية بعد سلطة المعلم الأول: «هذا الذي حكاه [= الغزالي] لم يقله أحد من الفلاسفة في علمي إلاّ ابن سينا: أعني أن الأجرام السماوية تتخيل، فضلاً على أنها تتخيل خيالات لا نهاية لها. والإسكندر يصرّح في مقالته المسماة «مبادئ الكل»: «إن هذه الأجرام ليست متخيلة، لأن الخيال إنما كان في الحيوان من أجل السلامة. وهذه الأجرام لا تخاف الفساد، فالخيالات في حقها باطل. وكذلك الحواس. ولو كان لها خيالات لكان لها حواس، لأن الحواس شرط في الخيالات؛ فكل متخيل حساس بالضرورة، وليس ينعكس»... والذي يلزم عن أصول القوم أن الأجرام السماوية لا تتخيل أصلاً، لأن هذه الخيالات، كما قلنا، إنما هي لموضع السلامة، سواء كانت عامة أو خاصة. وهي أيضاً من ضرورة تصورنا بالعقل، ولذلك كان تصورنا كائناً فاسداً. وتصور الأجرام

(١٢٩) ابن رشد: **«تلخيص ما بعد الطبيعة»**، تحقيق عثمان أمين، منشورات الإدارة العامة للثقافة في وزارة التربية والتعليم، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة ١٩٥٨، ص ١٣٦.

(١٣٠) أوردها جمال الدين العلوي عن مخطوط الشرح في هامش **«تلخيص السماء والعالم»**، ص ٢٢٤.

السماوية إذ كان غير كائن ولا فاسد، فيجب أن لا يقترن بخيال، وأن لا يستند إليه بوجه من الوجوه»[(١٣١)].

ودوماً من موقع تأليهي، يرى في الأجرام السماوية كائنات أزلية لا يسري عليها، كالآلهة نفسها، قانون الكون والفساد[(١٣٢)]، يرفض ابن رشد أن يجري عليها ـ نظير ما فعل ابن سينا ـ القاعدة الأولى في العلم الطبيعي الأرسطي: جدلية المادة والصورة. وفي ذلك يقول: «لو كان الجسم السماوي... مؤلفاً أيضاً من صورة ومادة على ما يعتقد ب س [= ابن سينا]، لكان الشك لازماً ولا بدّ، وكان يجب أن يعتقد أنه يوجد شيء أزلي فيه إمكان الفساد من غير أن يفسد. لكن لمّا كان قد تبرهن أنه ليس يوجد شيء أزلي فيه قوة على الفساد، فواجب أن يكون الجسم السماوي بسيطاً لا مركباً... والتوهم الذي صيّر القوم إلى هذا الظن هو أنهم ظنوا أن ما تبيّن في آخر الأولى من السماع من أن كل جسم فهو مركب من مادة وصورة هو بيان عام. وليس الأمر على ما ظنوا، لأن البرهان هناك [= في «**السماع الطبيعي**»] إنما كان على الأجسام الكائنة الفاسدة من جهة ما هي كائنة فاسدة؛ ومن قبل الكون والفساد تبيّن وجود الهيولى لها. وأما الأجرام الأزلية فليست مركبة من مادة وصورة على هذه الجهة»[(١٣٣)].

واضح إذاً، للعيان أن القول بتخيل الأجرام السماوية أو بعدمه هو نقطة خلاف أساسية بين ابن سينا وابن رشد في نظريتهما الكسمولوجية. ومن منظور المطابقة مع السنة الأرسطية، فإن الغلبة هٰهنا هي بلا جدال أيضاً لابن رشد على ابن سينا. ولكن إذا شئنا أن نتخذ من القول بتخيل الأجرام السماوية أو بعدمه معياراً للوثنية الفلكية ـ صنيع ناقد العقل العربي ـ لكان لنا أن نقطع بأن موقف ابن رشد، النافي لتخيل الكواكب، يظل هو الأقرب بلا جدال إلى الوثنية النجومية من موقف ابن سينا المثبت لتخيلها. فابن سينا لم يثبت التخيل للكواكب إلاّ من حيث لها أجسام فضلاً عن النفوس، وإلاّ من حيث لها مواد فضلاً عن الصور. أما ابن رشد فقد افترضها جواهر

---

(١٣١) «**تهافت التهافت**»، ص ٧٤٦ ـ ٧٥٥.

(١٣٢) لا ننسى أن العلم الحديث قد أثبت أن الكون مسرح لتولد ملايين النجوم وموتها في كل لحظة وآن، وأن لها، كالبشر الفانين، أعماراً وآجالاً للبقاء والفناء، وأن المنظومة الشمسية ـ التي إليها انتماء عالمنا ـ قد انتصف عمرها: فقد مضى على تولدها أربعة مليارات سنة، والأجل المتبقي لها أربعة مليارات سنة أخرى.

(١٣٣) «**تلخيص السماء والعالم**»، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

بسيطة، غير مركبة من مادة وصورة، ومستغنية عن الحواس لأنها أزلية غير فاسدة، ومن طبيعة نفسية عقلية خالصة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن اللّه عند أرسطو عقل محض، فلنا أن نلاحظ أن النظرية الرشدية التي تقول بالجوهرية العقلية الخالصة للأفلاك السماوية تظل هي الأقرب إلى **التأليه النجومي** من النظرية السينوية التي يصح القول فيها بأنها أقرب إلى **التطبيع النجومي** بقدر ما تنسب إلى الأفلاك السماوية مادة وحساً وتخيلاً. ولقد وجدنا ابن رشد يقول بالفعل في «**تفسير ما بعد الطبيعة**» إنه «إن عُبِّر بالآلهة عن شيء من الأشياء، فهذه الجواهر هي أحق بهذه العبارة». ولسنا نريد بذلك أن نرمي ابن رشد ـ كما يرمي ناقد العقل العربي ابن سينا ـ بالوثنية الكوكبية. فهذا تخرص يتنافى تنافياً جذرياً مع الابستمي الدينية التي صدر عنها جيمع فلاسفة الإسلام بلا استثناء، بمن فيهم اليهود والنصارى منهم. ولكن ما دام كل تأويل ناقد العقل العربي للفلسفة المشرقية المزعومة يتغيا التلبيس على ابن سينا بالوثنية الكوكبية، فلنقل إن القول بقوة التخيل للكواكب **ينهض هٰهنا دليل نفي لا دليل إثبات**. فليس أكثر زيفاً من إشكالية تزعم أن القول بتخيل الكواكب يعدل القول بألوهيتها، مع أنه لو أُثبِتت للكواكب الألوهية، لتعيّن ـ أول ما تعيّن ـ نفي قوة التخيل عنها[١٣٤]. ولهذا نبيح لأنفسنا أن نقول إنه ما حدث قط في تاريخ الفلسفة أن كُذب على فيلسوف كما كُذب على ابن سينا، وما كُذب قط على ابن سينا كما كذب عليه بالقول إن تأليه الأجرام السماوية يمثّل «العنصر الأساسي» في فلسفته المشرقية، وإن «هذا العنصر هو الذي يفسر [سائر] العناصر ويمنحها دورها»، وإنه هو وحده وليس أي عنصر سواه هو ما «يفرض نفسه داخل أي نموذج يُراد بناؤه للفلسفة المشرقية تلك»، لأن القول بأن «الأجرام السماوية تحس وتتخيل علاوة على أنها تعقل»، يضعنا **لا أمام فكرة عارضة، بل أمام**

(١٣٤) قلنا ونعيد القول إن براعة ناقد العقل العربي في صياغة إشكاليات معرفية مغلقة ـ أي إشكاليات تشلّ القدرة النقدية للمتلقي بقدر ما تأسره ضمن الأجوبة الممكنة دونما تفكيك للأسئلة نفسها ـ تبدو لامتناهية. وحسبي هنا الشاهد التالي. فقد قرأت بحثاً لأستاذ جامعي أردني عن أبي الحسن العامري ـ الذي وجدنا ناقد العقل العربي يعتده واحداً من تلامذة ابن سينا في فلسفته المشرقية. وقد أنكر الباحث المشار إليه ـ وهو في ذلك محق تماماً ـ صحة هذه التلمذة مورداً من النصوص للعامري ما يقطع بأنه لم يكن من القائلين بألوهية الكواكب، مما يثبت بالتالي أنه لم يكن من أنصار «الفلسفة المشرقية». وهذا مثال جيد على كيفية الاشتغال الناجح للإشكالية المغلقة: الانئسار التسليمي لمقدمتها وحصر الفاعلية النقدية بالمسعى إلى استخلاص نتيجة مختلفة.

عقيدة دينية ذات طقوس منظمة قائمة على تعظيم الكواكب، بل على عبادتها[١٣٥].

إنكار النبوة؟

تعضيداً لدعوى الوثنية الكوكبية المقوِّمة كالمدماك لكل بنيان الفلسفة المشرقية السينوية المزعومة، يردفها ناقد العقل العربي بدعوى إنكار النبوة على سبيل النتيجة اللزومية وتحصيل الحاصل. فناقد العقل العربي لا يتردد في الإعلان عن أن ابن سينا «أهمل، أو كاد، نظرية الفارابي في النبوة» لأن «النبوة لم تكن عنصراً من عناصر فلسفته المشرقية». لماذا؟ لأن ميل ابن سينا «إلى نظرية الحرانيين في طبيعة الأجرام السماوية» جعله «لا يخص النبوة بالاعتبار نفسه الذي خصها به الفارابي وغيره من مفكري الإسلام». ولا يتردد ناقد العقل العربي في أن يضيف جازماً: «إن موقف ابن سينا الحقيقي من النبوّة أقرب إلى موقف الرازي الطبيب»[١٣٦].

ما دليل ناقد العقل العربي على أن ابن سينا كان **رازياً**، منكراً للنبوة، أكثر منه **فارابياً** مثبتاً لها؟ إنه دليل واحد يتيم، وهو أن ابن طفيل قال، في أحد الاحتمالين اللذين وضعهما لمنشأ بطله حي بن يقظان، بإمكانية **التولد الذاتي**. ذلك أن «الاستغناء عن آدم كأب بيولوجي للإنسان يجعل من المفروغ منه الاستغناء عنه كأب روحي، أي كنبي؛ ومن هنا تصبح النبوة غير ذات موضوع أو على الأقل غير ضرورية»[١٣٧].

والواقع أننا هٰهنا أمام دليل عجيب وفريد في نوعه بين الأدلة. ففي مسألة خطيرة كهذه، ذات صلة وثيقة ومباشرة بالابستمي المركزية للعقل العربي الإسلامي، لا يجد ناقد هذا العقل من دليل آخر على إنكار ابن سينا للنبوة ـ كتعبير رئيسي عن «وثنيته الكوكبية» ـ سوى كون ابن طفيل قد صرّح في قصته عن حي بن يقظان بـ «إمكانية الاستغناء عن آدم في عملية النشأة تلك».

ولا يكتفي ناقد العقل العربي بأن يدين ابن سينا من فم غيره، وبالوكالة عنه لا بالأصالة عن نفسه، بل يبني أيضاً على هذه الإدانة من فم الغير [وهنا ابن طفيل الذي يقلص ناقد العقل دوره إلى **محض ترجمان أمين** ناطق كالحاكي بصوت

---

(١٣٥) «**نحن والتراث**»، ص ١٧١ ـ ١٧٣. والتسويد من الجابري.
(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١٦٩ ـ ١٧٠ و٢٣٥.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

سيده][١٣٨] المحاكمة «الابستمولوجية» التالية:

«ماذا تقدمه «الفلسفة المشرقية» كبديل عن النبوة؟ هنا نصل بالفعل إلى العنصر الأساسي الذي يكشف بالفعل أسرار هذه الفلسفة. إنه الأجرام السماوية التي تتولى الوساطة بين الإنسان وواجب الوجود... فكون الأجرام السماوية تحس وتتخيل علاوة على أنها تعقل ـ وهذا ما يلح عليه ابن سينا ـ معناه أنها تقوم بدور الوساطة بين الله واجب الوجود وبين عالم ما تحت فلك القمر، عالم الأرض والإنسان. فبقوة التخيل «تؤثر فينا»، أي تتصل بنا اتصالاً مباشراً، وبقوة التعقل تعشق واجب الوجود، وبالتالي تظل على اتصال مستمر به. أما العقل الفعّال في **الحكمة المشرقية فهو** جزء من الأجرام السماوية، عقل من عقولها، **ولا علاقة له بمفهوم ملاك الوحي** في الدين، كما توهم بذلك بعض نصوص ابن سينا التي نبهنا إلى أنه إنما كتبها لـ «العامة من المتفلسفة»، وبالتالي لا تعبّر عن آرائه الحقيقية التي أودعها فلسفته المشرقية هذه. إن مفهوم «ملاك الوحي» في معناه الديني هو «المبعوث» من الله إلى النبي يحضر إليه ويغيب عنه، وهو بعد لا يتصل بغير النبي من أبناء البشر. أما العقل الفعّال في تصوّر الحكمة المشرقية فهو دائم الحضور والاتصال، ليس بالنبي، بل بنفوس البشر جميعاً. يقول الشيخ الرئيس: «والذي عليه المشرقيون أن الاستكمال التام بالعلم إنما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعّال. ونحن إذا حصلنا الملكة [ملكة الاتصال به] ولم يكن عائق، كان لنا أن نتصل به متى شئنا. **فإن العقل الفعّال ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضر بنفسه**؛ إنما نحن نغيب عنه بالإقبال على الأمور الأخرى، فمتى شئنا حضرناه». وهذا ما يؤكد ما أبرزناه من أن الفلسفة المشرقية هذه لا حاجة لها إلى النبوة أصلاً، لأن الاتصال كما رأينا ليس مقصوراً على شخص بعينه، هو النبي أو الرسول، بل إن بابه مفتوح أمام الجميع: العقل الفعّال حاضر دوماً ونحن «متى شئنا حضرناه»»[١٣٩].

أولاً ـ إن أول ما سنلاحظه هنا هو القلب المباغت والعنيف للمعايير الابستمية. فقد كان كل ظننا حتى الآن، استناداً إلى مصادرة ناقد العقل «المشرقي» الكبرى، أن الابستمي التي يصدر عنها هذا العقل «لاهوتية الاتجاه» بالمضادة مع الابستمي «العلمية والعلمانية الاتجاه» للعقل «المغربي». ولكن ها هي ذي الفلسفة المشرقية السينوية

(١٣٨) نستذكر هٰهنا «شلفة» الجابري القائلة: «إن مقارنة دقيقة بين قصة حي بن يقظان لابن سينا ونفس القصة لابن طفيل تكشف عن أن هذه شرح لتلك» («نحن والتراث»، ص ٢٣٥).

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧٤.

المزعومة، المعدودة حتى الآن أتم تعبير عن التوجه الديني للعقل «المشرقي»، تدان لإنكارها المزعوم للنبوة. فكأن إثبات النبوة قرينة على «العلمانية» مثلما إنكارها قرينة على «اللاهوتية».

ثانياً ـ وعلاوة على هذا القلب الصارخ للمعايير، فإن المسلمة الضمنية التي يسند إليها ناقد العقل «المشرقي» محاكمته هي أن الممثل السينوي لهذا العقل ما استغنى عن النبوة في فلسفته المشرقية ـ التي هي نموذج تام لفلسفة دينية ـ إلاّ لأن الوثنية الفلكية قد أغنته عنها. فمع عبادة الكواكب تغدو النبوة «غير ذات موضوع أو على الأقل غير ضرورية». والحال، أن هذه المصادرة لا تجد ما يؤكدها في تاريخ الأديان. فصحيح أن ديانات نجومية بعينها، مثل الديانة اليونانية أو الرومانية القديمة، لم تعرف ظاهرة النبوة (وإن تكن قد عرفت ظاهرة العرافات والوحي الكهاني)، ولكن هذا بالتحديد من حيث إنها ـ إذا أبحنا لأنفسنا هذا التعبير ـ ديانات «مغربية». أما الديانات النجومية السامية ـ الجائز وصفها هنا أيضاً بأنها «مشرقية» ـ فقد عرفت ظاهرة النبوة قبل الديانات السماوية وظلت تعرفها من بعدها أيضاً. وحسبنا هنا أن نسوق مثال الديانة النجومية الكسدانية التي وصل شيء من تراثها إلى الحضارة العربية الإسلامية من خلال كتاب **«الفلاحة النبطية»** الشهير الذي نقله إلى العربية ابن وحشية. فهذه الديانة النجومية كانت ديانة نبوية بملء معنى الكلمة. فالكسدانيون الذين عبدوا الكواكب السبعة وأقاموا لها الهياكل والأصنام بأسمائها كانوا يقولون بنبوة آدم ويعزون إليه «مصحفاً» ويسمونه «أبا البشر»، لا لأنه كان أول إنسان على الأرض، بل لأنه هو علّم البشر اللغة ـ «التي سمى بها كل شيء على وجه الأرض» ـ والحساب والفلاحة والصنائع وعلم العقاقير والطلسمات والمهن كلها بوحي مباشر «من جميع الآلهة» [«لا من القمر وحده» كما يضيف النص]. كذلك فإن صابئة حران، الذين يصر ناقد العقل العربي على أن يخترع لديانتهم الكوكبية صلة نسب مباشر بالفلسفة المشرقية السينوية المزعومة، كانوا يقولون بضرب من النبوة، ولكن «لا عن طريق الوحي» كما يذكر المسعودي، بل من خلال الاعتقاد بأن النبيين «نفوس طاهرة صفت وتهذّبت من أدناس هذا العالم، فاتحدت بهم مواد علوية، فأخبروا عن الكائنات قبل كونها وعن سرائر العالم وغير ذلك»[١٤٠]. بل

---

(١٤٠) انظر: «كتاب الفلاحة النبطية»، ترجمة أبي بكر بن وحشية، إصدار فؤاد سزكين، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، مطبوع بالتصوير عن مخطوطة أحمد الثالث، مكتبة طوب قابو سراي، استانبول ١٩٨٩، ج٧، ص ٤٨ ـ ٥١.

إن الشهرستاني، الذي يدير في **ملله ونحله** حواراً مطولاً بين الصابئة «أصحاب الروحانيات» والحنفاء «أصحاب النبوات»، لا يستبعد أن يكون الحرانيون ـ على كونهم لم يأخذوا ديانتهم من «مشكاة النبوة» ـ قد «أخذوا أصولها وقوانينها مؤيدة بالوحي»، و «هؤلاء هم الصابئة الأولى الذين قالوا بعاذيمون وهرمس، وهما شيث وإدريس، ولم يقولوا بغيرهما من الأنبياء»[١٤١]. ويقدم لنا ابن سينا نفسه من هذا المنظور قرينة ثمينة. ففي المرة اليتيمة التي يأتي بقلمه ذكر مباشر للحرانيين يدرجهم في عداد الأمم النبوية ويجعل مرتبتهم فيها معادلة للأمة النبوية الأولى، أي العبرانيين. ففي معرض كلامه عن «ماهية المعاد» في مطلع الفصل الأول من رسالته **«الأضحوية»**، يقول: «إن أكثر الأمم على أن الأوراح كانت موجودة قبل الأبدان، وأنها كانت في العالم الذي هو ثانٍ بعد هذا العالم... وكثير من هؤلاء الأكثرين يرون أن أبا الإنسان وأمه وردا من ذلك العالم. ولهذا قيل: في كتب الأولين وصحف الأنبياء المتقدمين، الإسرائيليين والحرانيين، شواهد وحجج. بل لهذا في كتاب اللّه تعالى، المنزل على نبيه المصطفى محمد (ص) شاهد واضح، وهو قوله تعالى: **﴿يا أيتها النفس المطمئنة، إرجعي إلى ربك راضية مرضية﴾**. ولا يُقال رجوع إلاّ إلى حيث منه الورود»[١٤٢]. وإذا رجعنا إلى مصادر أقدم من المصادر العربية الإسلامية وأقرب منها اتصالاً بصابئة حران وحقيقة معتقدهم، وجدنا المصادر السريانية تتحدث عن «نبي حران» الذي عاش في مفصل التاريخ الميلادي عما قبل الميلاد، واشتهر باسم «بابا»، وترك كتابين في النبوة عُرفا بـ **«كتاب بابا الأول»** و **«كتاب بابا الثاني»**. وتجمع هذه المصادر على «أن الحرانيين

---

(١٤١) انظر: **«الملل والنحل»** للشهرستاني، بهامش **الفِصَل في «الملل والأهواء والنحل»** لابن حزم، طبعة دار المعرفة المصورة، بيروت ١٩٧٥، ج٢، ص ٩٤.

(١٤٢) **«الأضحوية في المعاد»**، مصدر آنف الذكر، ص ٨٩ ـ ٩٠. والواقع أنه في هذا الكتاب تطالعنا الحساسية الدينية لابن سينا كاملة غير مشوبة ولا متقيدة بقيود العقل البرهاني، الشيء الذي يبيح له أن يستشهد بنحو من عشر سور من القرآن، وأن يخوض ـ أو يكاد ـ في موضوع المفاضلة بين الأديان ليقول: «إن الشريعة الجائية على لسان نبينا محمد (ص) جاءت بأفضل ما يمكن أن تجيء عليه الشرائع وأكمله. ولهذا صلح أن يكون خاتم النبيين والشرائع، وآخر الملل. ولهذا المعنى قال عليه السلام: «بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق». ولولا أن الشأن في تعريف كمال هذه الشريعة وفضيلتها، وقصور الشرائع المتقدمة عن شأوها، أجلّ من أن يُجعل حشواً في غرض غيره لأخذت به» (نفسه، ص ١١٠). وإزاء نص كهذا، فإن المرء يحمرّ خجلاً إذ يجد نفسه مضطراً إلى الخوض في نقاش علمي لدفع تهمة «الوثنية الفلكية» عن ابن سينا.

بالغوا في عبادة آلهتهم، وفي الاهتمام بما كتبه كهنتهم وأنبياؤهم، وفي مقدمتهم بابا، فطالعوا كتبه وحفظوها متمسكين بها على أنها ملهمة»[١٤٣]. والواقع أنه ينبغي أن نغادر الجناح السامي من الشرق الآسيوي[١٤٤] إلى الجناح السنسكريتي الآري حتى تطالعنا حساسية دينية مغايرة تتمثّل في أنظمة لاهوتية وفلسفية تجهل الواقعة النبوية وتنكر الحاجة إليها أصلاً[١٤٥].

ثالثاً ـ هنا تحديداً يثور السؤال المتعلق بتحديد طبيعة تدخل ابن سينا على المنظومة الفارابية في ما يخص نظرية النبوة. فهل صحيح، كما يؤكد ناقد العقل العربي بمنتهى الوثوقية، أن «ابن سينا أهمل نظرية الفارابي في النبوة»، أو على الأقل «تركها في الظل» لـ «أنها، أي النبوة، لم تكن عنصراً من عناصر فلسفته المشرقية»[١٤٦]؟

هنا نجد أنفسنا أيضاً أمام عملية قلب لا للمعايير، بل للوقائع المعرفية ومنطوقات النصوص. فابن سينا لم يخرج عن المنظومة الفارابية، أو لم يمتنع بالأحرى عن التقيد تقيداً دقيقاً بحرفها إلاّ بقدر ما بدت له «علمانية» أكثر مما ينبغي، ولا تبوئ النبوة المقام العالي الذي يفترض بها أن تتبوأه في الفضاء العقلي الديني للحضارة العربية الإسلامية. وبالفعل، كنا وجدنا الفارابي لا يجعل من نصاب آخر للنبي سوى **القوة المتخيلة** التي تبقى أدنى مرتبة من **القوة الناطقة** التي للفيلسوف، الشيء الذي يترتب عليه ـ كما لامه على ذلك ابن طفيل ـ تقديم الفلسفة على النبوة، إن لم يكن تصريحاً فضمنياً على الأقل[١٤٧]. والحال أن ابن سينا، الذي كان أرهف حساسية دينية من الفارابي، وأشد

---

(١٤٣) فولوس غبريال وكميل أفرام البستاني: **«الآداب السريانية»**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٦٩، ج١، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(١٤٤) لا ننسَ أن الحرانيين كانوا آراميين.

(١٤٥) إنما بالاتصال مع التراث الهندوسي نستطيع، على الأرجح، أن نفهم الموقف الذي تفرّد به الرازي، دون سائر فلاسفة الإسلام، بإنكار النبوات ـ أو بتعبير أدق إنكار الحاجة إليها ـ وإثبات إمكان روحانية غير نبوية.

(١٤٦) **«نحن والتراث»**، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

(١٤٧) الواقع أن الفارابي يبدي بعض التردد ـ لأسباب تتصل بـ «التقية» في أرجح الظن ـ في إشهار تلك المفاضلة الضمنية. وبدلاً من المفاضلة فإنه ينزع في **«آراء أهل المدينة الفاضلة»** إلى الجمع بين النبي والفيلسوف في شخص «الإمام»، «الرئيس الأول للمدينة الفاضلة». وذلك هو محصّل قوله من أن الإنسان، إذا استكمل قوتيه المتخيلة والناطقة معاً، وألغى كل مسافة فاصلة بينه وبين العقل الفعّال، «كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه، فيكون الله، عزّ وجلّ، يوحي =

تقيداً بالفضاء العقلي **للمدينة الإسلامية** (لا المدينة الفاضلة بإطلاق كما الشأن عند الفارابي)، ما كان له أن يقدم الفيلسوف على النبي، ولا حتى أن يساوي بينهما. وعلى هذا النحو، وبدون أن يخلّ بالتراتب الهرمي الذي أقامه المعلم الأول ما بين قوى الإنسان الحاسة والمتخيلة والمتعقلة، لا يتحرج من أن يضيف إلى هذه القوى الثلاث، كيما يفسر واقعة النبوة، قوة رابعة عليا يقترح تسميتها «القوة القدسية». ذلك أن من البشر من يكون لديه، بما أوتيه من قوة فطرية على الحدس، استعداد قوي للاتصال المباشر بالعقل الفعّال. و «هذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعّال إلى كثير شيء وإلى تخريج وتعليم. . . كأنه يعرف كل شيء من نفسه. وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد، ويجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً، وهي من جنس العقل بالملكة، إلاّ أنه رفيع جداً، ليس مما يشترك فيه الناس كلهم. . . فيمكن إذاً أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لها من العقل الفعّال في كل شيء. . . وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة. والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية»(١٤٨).

وهذا لا يعني أن ابن سينا قد تخلى تماماً، في تطويره الخاص لنظرية النبوة، عن مفهوم الفارابي عن القوة المتخيلة. فهذه القوة تظل ضرورية عنده لتفسير واحدة من الخواص الأساسية للقوة النبوية: «الإنذار بالكائنات، والدلالة على المغيبات». ذلك أن خيال الأنبياء ليس من طبيعة واحدة وخيال البشر العاديين. فهذا الأخير يبقى أسير المحسوسات وهو ينظر «إلى أسفل». أما خيال الأنبياء فينظر «إلى أعلى» منعتقاً «بالكلية» من شاغل المحسوسات، ومنفتحاً بالكلية أيضاً على عالم المعقولات. وذلك هو السر في «الأمور العظيمة التي يراها ويسمعها الأنبياء وهي محجوبة عن إحساسنا». فـ «تخيل النبي» يمثّل أعلى درجات «سطوع العقل الفعّال وإشراقه على نفسه

= إليه بتوسط العقل الفعّال. . . فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون. . . وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة. وتكون نفسه متحدة بالعقل الفعّال على الوجه الذي قلنا. . . فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً» (**«آراء أهل المدينة الفاضلة»**، ص ١٢٥ ـ ١٢٧).

(١٤٨) كتاب **«النفس»** من طبيعيات **«الشفاء»**، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

بالمعقولات». ولئن تميّز الفيلسوف عن الناس العاديين بما يكون له من «كمال النفس الناطقة»، فإن النبي يتميّز عن الفيلسوف نفسه بما يكون له من «كمال النفس الناطقة وكمال الخيال معاً»[149].

لنفتح قوساً لنقول إننا لسنا هنا بصدد استعراض لتمام نظرية ابن سينا في النبوة، بل فقط بصدد بيان الحدود التي خرج بها ابن سينا عن المنظومة الفارابية؛ وهذا ليس في اتجاه إنكار النبوة كما يقوّله ناقده اللدود، بل في اتجاه المزيد من التثبيت لها. ولكن ما دامت تهمة الخروج على المنظومة الفارابية تستهدف التشكيك في العقيدة الدينية لابن سينا والتلبيس عليه ـ بعد شبهة التسمعل ـ بشبهة الوثنية الفلكية، فلنذكر أن ابن سينا لا يكتفي بمحض **تفسير نفسي** للنبوة، بل يردفه بضرب من **تفسير اجتماعي**. وفي سياق هذا التفسير الاجتماعي يتكشف لابن سينا وجه أقل ما يمكن أن يُقال فيه إنه وجه إنسان **قويم العقيدة** وغير خارج على **سُنة الجماعة**، كما يرميه خصمه القديم الغزالي، وخصمه الجديد الجابري. فلئن يكن ابن سينا قد أكد في **«طبيعيات الشفاء»** على الوظيفة الرؤيوية للنبي، فإنه في **«إلهيات الشفاء»** يؤكد على وظيفته الاجتماعية. فما دام الإنسان بالتعريف وبالضرورة حيواناً اجتماعياً، وما دام الاجتماع البشري لا ينعقد له عقد إلاّ بقانون ينتظمه وشرع يقرّ العدل بين أعضاء الجماعة، فإن وجود النبي، من حيث هو **مشرِّع** هذه المره، يغدو ممكناً، بل ضرورياً. وليس النبي وحده، بل خليفة النبي أيضاً. فالجماعة [= المدينة الفاضلة عند الفارابي] لا تموت بموت النبي الذي أسسها بتشريعه لها. وبقاؤها من بعده يحوجها إلى من يخلف النبي وإلى من يلزمها بطاعته حتى لا يتشتت شملها وينفرط عقدها؛ ولهذا تحديداً يختم ابن سينا المقالة العاشرة والأخيرة من **«إلهيات الشفاء»** بفصل عن «الخليفة والإمام». وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن المسلمين، كما يقول الأشعري، ما اختلفوا قط واقتتلوا كما اختلفوا على الخلافة واقتتلوا على الإمامة، فلنا أن نتخذ من موقف ابن سينا هنا من مسألة «الخلافة والإمامة» معياراً على انتسابه أو عدم انتسابه إلى فرقة بعينها من فرق المسلمين. والحال، أن قرائن ثلاثاً في نص ابن سينا الختامي هذا تنهض شاهداً، إن لم يكن على استقامة معتقده ـ وهو تعبير لا نستحبه كثيراً ـ فعلى الأقل على **تعاليه الفلسفي** فوق الفِرَق وانقساماتها. فهو أولاً يساوي ـ أو يكاد ـ في نصاب الخلافة بين النص

---

(١٤٩) **«المبدأ والمعاد»**، ص ١١٩.

والإجماع. فـ «الاستخلاف بالنص [إن وجد النص] أصوب» دفعاً للتنابذ بين الأمة. ولكن إن لم يوجد النص، فبإجماع الإمة. ولا يشترط ابن سينا في خليفة النبي لا النسب القرشي ولا النسب العلوي. ولا يعتبر أصلاً لا النص ولا الإجماع ضمانة نهائية تعتق الخليفة من المحاسبة. فالعدل في الحالين شرط في الخليفة، فإن ظلم جاز الخروج عليه وتنصيب الخارج عليه بدلاً عنه إذا كان يتوافر فيه هو نفسه شرط العدل، وعلى الأخص شرط العقل والحس السياسي [«حسن الإيالة» بحسب تعبير ابن سينا]. وهنا موضع القرينة الثانية على التعالي الفلسفي لابن سينا على الفِرق ومنطق الفِرق. فبدلاً من أن ينتصر انتصاراً انقسامياً لثالث الخلفاء الراشدين أو لرابعهم، فإنه يقول بأن خير خليفة ممكن هو من جمع بين **عقل عمر وعلم علي**. ثم إن الخليفة ـ وتلك هي ثالثة القرائن ـ لا بد له من **شركة الإمام**. والحال أنه، خلافاً لما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، فإن ابن سينا لا يقيم هنا بين الخلافة والإمامة المعارضة التي تقيمها كبريات فِرق المسلمين. فعنده أن الخلافة أصل والإمامة فرع. ورئيس الأمة بلا منازعة هو الخليفة، وإنما الإمام يشركه في بعض المعاملات، «وهي المعاملات التي تؤدي إلى ابتناء أركان المدينة»، وحصراً منها «المناكحات والمشاركات الكلية» من قبيل عقود البيوع والقروض والهبات، بما يمنع الغبن ويحفظ النسل والمال والميراث. ولا يتعدى دور الإمام هذه الفرعيات. وهذا كافٍ وحده لنقول عن ابن سينا، قبل أن نغلق القوس، إنه إنْ لم يكن بالضرورة سنياً فإنه لم يكن إمامياً، لا سبعياً ولا اثني عشرياً. وبدلاً من «الفَرق بين الفِرق» فإنه ما كان له كفيلسوف، أي شغِّيلة من شغِّيلية العقل، إلاّ أن يكون مع «الجمع بين الفِرق»].

رابعاً ـ على سعة المكانة التي يفسحها ابن سينا لنظرية النبوة في تآليفه الكبرى والصغرى على حد سواء (ونخص هنا بالذكر ـ بالإضافة إلى **«الشفاء»** ـ **«النجاة»** و**«المبدأ والمعاد»** و**«الرسالة في أحوال النفس»**)، فلا بد من أن نعترف، مع حسين مروة، بأنه «ليس لابن سينا نظرية مستقلة في مسألة النبوة والوحي النبوي. وإنما موقفه في هذه المسألة متصل بنظريته في المعرفة ومتفرع عنها»[١٥٠]. وهذا الحكم يصدق أيضاً على أبرز من تقدمه من فلاسفة الإسلام في صياغة إشكالية النبوة، أي الفارابي. والحال، أن رد نظرية النبوة إلى نظرية المعرفة الفارابية ـ السينوية، معناه ردها، في

(١٥٠) حسين مروة: **«النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية»**، مصدر آنف الذكر، ج ٢، ص ٦٠٧.

التحليل الأخير إلى المنظومة الأرسطية. فأرسطو ما صار **معلماً أول** إلاّ بقدر ما أسر تفكير جميع التلاميذ الذين جاؤوا من بعده لمفهومه الذي لا يخلو من غرابة ومعاظلة معاً عن **العقل الفعّال**. فهذا المفهوم الغامض الذي جاء عرضاً في مقطع صغير من كتاب أرسطو **«في النفس»** قد أطلق عفاريت التأويل من قمقمها، ولا سيما في العصر الوسيط، الإسلامي والمسيحي على حد سواء، الذي هيمنت عليه، على نحو غير مسبوق ولا ملحوق في تاريخ الفكر الفلسفي، الابستمي الدينية الأخروية. ولا شك في أن مفهوم العقل الفعّال، على حمولته الميتافيزيقية، قدم لفلاسفة الإسلام الركيزة المعرفية لقراءة وضعية منطقية تقنية لواقعة النبوة بدون أن يصادموا مع ذلك مصادمة عنيفة الرؤية الدينية الخالصة، التي لا تقبل بنصاب آخر للنبوة سوى النصاب الإلهي بوصفها وحياً أو تبليغاً يتلقاه النبي أو الرسول من الله مباشرة، وبمشيئة ربانية لا بشرية.

وبما أننا لسنا بصدد مناقشة نظرية النبوة بإطلاق، بل فقط من حيث علاقتها بالفلسفة المشرقية السينوية النافية لها ـ زعماً ـ من موقع الوثنية النجومية، فإن السؤال الذي يطرح نفسه: هل «أذل» ابن سينا فعلاً ظاهرة النبوة وجرّدها من كل طابع قدسي متعالٍ عندما ربطها بتقنية الاتصال بالعقل الفعّال؟ وبعبارة أخرى: هل صحيح أن الفلسفة المشرقية السينوية، التي «لا حاجة لها إلى النبوة أصلاً»، قد شرعت، من خلال نظريتها في الاتصال، باب النبوة «أمام الجميع» ولم تعد تقصره «على شخص بعينه، هو النبي أو الرسول»؟

إن خطورة مثل هذا الاتهام لا تعود فقط إلى غائيته المباطنة لطرد ابن سينا من المدينة الإسلامية ولإشهاره ـ والتشهير به ـ خارجاً على شريعتها، بل كذلك إلى طبيعته التفتيشية (Inquisition): فما دام المطلوب تجريم ابن سينا بأي ثمن، فلا مانع من **تعذيب النصوص** لإجبارها على أن تنطق بما لا تبطنه. وعلى هذا النحو فإن ابن سينا الذي ما كان يتقزز من أحد كتقززه من «ملاحدة الفلاسفة وهمجهم»[١٥١]، يتم «تلحيده» وتقديم فلسفته، من حيث هي مشرقية حصراً، أي وثنية المنزع، طعمة لنيران محرقة عصرية لا تقل ضراوة عن محارق القرون الوسطى، هي **المحرقة الأيديولوجية**. وإنما بهدف اقتياد الشيخ الرئيس إلى هذه المحرقة يُقال لنا إن «العقل الفعّال في تصوّر الحكمة المشرقية دائم **الحضور والاتصال** ليس بالنبي، بل بنفوس البشر جميعاً». وليس

---

(١٥١) **«الإشارات والتنبيهات»**، ص ٩٠٤.

من الصعب أن ندرك أين موضع الفخ في هذا القول: إنه في «الواو» العاطفة لـ «الاتصال» على «الحضور». فكل نظرية ابن سينا في فاعلية العقل الفعّال تقوم على الفصل، لا الوصل، بين «الحضور» و «الاتصال». فالعقل الفعّال إن يكن دائم الحضور بنفسه، فنحن لسنا دائمي الاتصال به بأنفسنا. **فحضور العقل الفعّال من طرفه يقابله في الغالب غياب من طرفنا.** وذلك هو مؤدى قول ابن سينا: «إن العقل الفعّال ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضر بنفسه؛ إنما نغيب نحن عنه بالإقبال على الأمور الأخرى».

والواقع أن هذا القول، الذي «يهرطقه» ناقد العقل العربي، ليس قول ابن سينا، بل هو أولاً قول أرسطو نفسه. ففي ذلك المقطع المشهور من كتابه **«في النفس»** يقول ـ بعبارة ناقله القديم إلى العربية ـ: «لست أقول إنه مرة يفعل، ومرة لا يفعل، بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان»[١٥٢]، أي على حاله من الفعالية. ولهذا أصلاً سمّي «الفعّال» بصيغة اسم الفاعل المضاعفة. وعليه، فإن تدخل ابن سينا لا يضيف جديداً على مستوى حضور العقل الفعّال وفعاليته الدائمة. وإنما تتمثل إضافته إلى النص الأرسطي بإشارته إلى أننا «إنما نغيب عنه بالإقبال على الأمور الأخرى». وحتى ندرك المدلول الحقيقي لهذه الإضافة، فلا بد لنا من أن نستعيد النص في **تمام سياقه**. فابن سينا يفرّق، في ما يتعلق بجدلية الحضور والغياب، بين المحسوس والمعقول. فعنده أن حضور المحسوس شرط للإحساس به. وليس كذلك حال المعقول الذي يبقى حاضراً حتى وإن لم نتعقله. وفي ذلك يقول وهو يعلق على قول أرسطو: «أي ولما تكن الأمور العقلية مما يغيب ويحضر مثل الجزئيات الحسية، كان لنا أن نعلم بملكة العلم، متى شئنا، مطلقاً. وأما الإحساس فليس لنا أن نحس بملكة الحس مطلقاً، بل إذا حضر المحسوس وقابلناه بالحاسة أو قريباً من الحاسة. وأما المعقول فحاضر لا يغيب. ويجب أن تعلم أن المعقول هو كيف حاضر. والذي عليه المشرقيون أن الاستكمال التام بالعلم إنما يكون بالاتصال بالفعل بالعقل الفعّال. ونحن إذا حصّلنا الملكة ولم يكن عائق، كان لنا أن نتصل به متى شئنا. فإن العقل الفعّال ليس مما يغيب ويحضر، بل هو حاضر بنفسه. إنما نغيب عنه بالإقبال على الأمور الأخرى. فمتى شئنا حضرناه. ولا كذلك المحسوس»[١٥٣].

---

(١٥٢) أرسطوطاليس: **«في النفس»** (نقل إسحق بن حنين)، مصدر آنف الذكر، ص ٧٥.

(١٥٣) التعليقات على حواشي كتاب النفس. في: **«أرسطو عند العرب»**، ص ٩٥.

واضح للعيان إذاً أن هذا النص القصير، الذي هو المستند اليتيم لناقد العقل العربي في تلبيسه على ابن سينا بإنكار النبوة، لا يمت بصلة من قريب أو بعيد إلى نظرية النبوة. فهو محض نص جزئي في شروط معرفة المحسوس والمعقول. فشرط العلم بالمحسوس حضوره إلى ملكة الحس، على حين أن شرط العلم بالمعقول حضور ملكة العلم إليه، ليس أكثر ولا أقل. فذلك هو كل مؤدى النص. ولا شك في أن ثمة هٰهنا «باباً مفتوحاً أمام الجميع»، ولكن إلى علم المعقول حصراً، وبالقدر الذي لا يغنّينا عنه «الإقبال على الأمور الأخرى». ومع ذلك، فإن ناقد العقل العربي يتحكّم بالنص بحيث يوحي وكأن باب العلم الذي يفتحه ابن سينا أمام الجميع هو باب علم النبوة.

هنا تحديداً يحضرنا النقد المر الذي كان ناقد العقل العربي وجهه إلى ابن سينا لأنه ضيّق باب الحق إلى الحد الذي جعله يقول في **«الإشارات والتنبيهات»**: «جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطلع عليه إلاّ واحد بعد واحد»[١٥٤]. فإذا كانت النبوة، بحكم الإيمان الشخصي لابن سينا كما بحكم الابستمي الدينية لجملة الثقافة العربية الإسلامية، هي أعلى أشكال الحق، فأعظم به من افتئات على ابن سينا أن يُقال إنه جعل من النبوة «شريعة لكل وارد»!

صحيح أن ابن سينا قد ربط واقعة النبوة، مثله مثل الفارابي من قبله ومثل ابن رشد من بعده، بالاتصال بالفعل الفعّال. ولكنه ما ربطها بهذا الاتصال بإطلاقه، كما يتقول عليه ناقده اللدود، بل بجنس شديد الخصوصية منه بحيث يكاد يعدل اصطفاء إلهياً. فقد وجدناه يشترط في النبي «كمال النفس الناطقة وكمال الخيال معاً»، وأن يكون له «أعلى درجات الاستعداد» و «أعلى مراتب القوى الإنسانية»، وأن يكون اتصاله بالعقل الفعّال لا من طريق العقل الهيولاني «مما يشترك فيه الناس كلهم»، بل عن طريق «العقل القدسي» الذي هو أعلى أشكال هذا العقل وأكثرها تفرداً. ومع أن هذا الضرب النبوي من الاتصال بالعقل الفعّال قد يبقى مرفوضاً من قبل المتمسكين بالمفهوم الديني المحض للنبوة، وموضع اعتراض من قبلهم بوصفه «وضعياً» و «علمانياً» أكثر مما ينبغي، فإنه لا مجال للشك بالمقابل في أن ابن سينا قد خرج لا على المنظومة الفارابية وحدها، بل على المنظومة الأرسطية نفسها حينما جعل للنبي، لا للفيلسوف، امتياز الاتصال بالعقل الفعّال بقوة حدس قدسية و «بلا تعلم بشري»، وهذا إلى حدّ حمله

---

(١٥٤) **«الإشارات والتنبيهات»**، ص ٨٥١.

على أن يقول: «هذا الإنسان [= النبي] كأن قوته العقلية كبريت، والعقل الفعّال نار، فيشتعل فيها دفعة ويحيلها إلى جوهره، وكأنه النفس التي قِيل لها: «يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور»»(١٥٥).

خامساً ـ هنا تحديداً يعود ناقد العقل العربي إلى التدخل فيقول: «أما العقل الفعّال في الحكمة المشرقية فهو جزء من الأجرام السماوية، عقل من عقولها، **ولا علاقة له بمفهوم ملاك الوحي في الدين**، كما توهم بذلك بعض نصوص ابن سينا». وهنا أيضاً نقول إن في هذا القول افتئاتاً مضاعفاً على ابن سينا. فصحيح من جهة أولى أن العقل الفعّال هو العقل العاشر والأخير من عقول الأجرام السماوية، ولكن هذا ليس في «الحكمة المشرقية» وحدها، بل في **جماع الفلسفة العربية الإسلامية** بقدر ما كانت تصوغ إشكالياتها تحت مظلة المنظومة الأرسطية. وليس صحيحاً من جهة ثانية أن ابن سينا هو وحده من رادف بين العقل الفعّال ومفهوم ملاك الوحي في الدين. فقد فعل ذلك من قبله الفارابي، وفعله من بعده ابن رشد. الفارابي حينما قال: «العقل الفعّال هو الذي ينبغي أن يُقال إنه الروح الأمين وروح القدس، ويسمى بأشباه هذين من الأسماء، ورتبته تسمى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء»(١٥٦). وابن رشد حينما قال: «والذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن اللّه تبارك وتعالى، بتوسط موجود روحاني ليس بجسم، وهو واهب العقل الإنساني عندهم، وهو الذي تسميه الحذاق منهم العقل الفعّال، ويسمى في الشريعة ملكاً»(١٥٧).

والواقع أن هذه الترجمة لمصطلحات الفلسفة إلى مصطلحات الدين ليست محصورة بفيلسوف بعينه من فلاسفة الإسلام. فنحن نجدها لدى الكندي كما لدى إخوان الصفا كما لدى مسكويه، عدا عن السهروردي. وقد يكون تعبير «فلاسفة الإسلام» هنا غير دقيق. فتأوُّل العقل الفعّال على أنه ملاك الوحي في الدين نلقاه أيضاً لدى النصارى واليهود من فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية، ونخص منهم بالذكر هنا يحيى بن عدي وموسى بن ميمون. فنحن هٰهنا أمام نموذج ناجز عن كيفية اشتغال الابستمي الدينية في الفضاء العقلي الخاص بالحضارة العربية الإسلامية. وما كان لابن

---

(١٥٥) **«المبدأ والمعاد»**، ص ١١٧.

(١٥٦) **«السياسة المدنية»**، ص ٣٢.

(١٥٧) **«تهافت التهافت»**، ج ٢، ص ٧٧٦.

سينا ـ ولا من قبله الفارابي، ولا من بعده ابن رشد ـ أن يشذ عن هذه الابستمي، وكم بالأحرى أن يخرج عليها. والواقع أن هذه الابستمي قد لا تكون خاصة بالحضارة العربية الإسلامية، بل شاملة أيضاً لكل الفضاء العقلي للعصر الوسيط بجناحيه الكبيرين العربي الإسلامي واللاتيني المسيحي، فضلاً عن البقية الباقية من الجناح اليوناني «الوثني» الذي انتهى بدوره إلى التدين مع الأفلاطونية المحدثة (فرفوريوس، يامبليخوس)، بله إلى التنصر (يحيى النحوي). وبالفعل، أليس يُقال إن الإسكندر الأفروديسي كان هو أول من «غالى في مكانة العقل الفعّال حتى انتهى إلى القول بأنه هو هو اللّه»[١٥٨]؟

سادساً ـ يبقى الدليل الأخير على كون ابن سينا أنكر النبوة، أو على كونه قال بإمكانية الاستغناء عنها، ونعني دليل «التولد الذاتي» لبطل ابن طفيل: إذ إن «الاستغناء عن آدم كأب بيولوجي للإنسان يجعل من المفروغ منه الاستغناء عنه كأب روحي، أي كنبي. ومن هنا تصبح النبوة غير ذات موضوع، أو على الأقل غير ضرورية».

لقد سبق أن وصفنا هذا الدليل بأنه «عجيب» و «فريد في نوعه بين الأدلة». فتخيُّل يتخيله ابن طفيل، بعد قرن ونصف قرن من وفاة ابن سينا، يغدو «برهاناً» على أن هذا الأخير أبطل النبوة وأعلن عن إلغاء الحاجة إليها. ولكن بدون أن نتوقف هنا عند هذه القفزة الاستنتاجية التي يعزّ مثيلها في الاستدلال «المنطقي»، فإننا نتساءل: هل تولّد حي بن يقظان من غير أب بيولوجي يعني فعلاً الاستغناء عن آدم «كأب روحي»، وبالتالي كنبي؟

الواقع أن القصة التخيلية عن التولّد الذاتي لحي بن يقظان لا تمتّ بصلة من قريب أو بعيد إلى أسطورة الإنسان الأول. فحي بن يقظان لم يكن أول إنسان يتخلق. فعندما تخلق في جزيرته (أو انتهى سفطه إليها طبقاً للرواية الثانية) كانت البشرية مكتملة العمران، وكانت الأمم قد تكوّنت، والملل قد نزلت. ولئن تخيل ابن طفيل بطله يتولّد من غير أب ولا أم (وليس فقط من غير أب) بيولوجيين، فما ذلك للاستغناء عن أب روحي، بل على العكس للتأكيد الجازم على دور هذا الأب الروحي، وهذا بكل ما في هذه الكلمة من معنى. فما تخلق من تلقاء نفسه في تلك الجزيرة العزلاء ليس ذات حي بن يقظان، ولا شخصه بتمام إنسانيته، بل فقط طينته ومادته. والحال أن الإنسان،

---

(١٥٨) من تقديم عبد الرحمن بدوي لكتاب **«أرسطوطاليس في النفس»**، مصدر آنف الذكر، ص ٥.

كما يفيد الدرس الأرسطي بتأويله المحكوم بالابستمي الدينية للعصر الوسيط، **ليس إنساناً بمادته، بل بصورته**. وطينة حيّ التي اختمرت ما تمخضت وتخلقت إنساناً إلاّ عندما تعلق بها وتشبث «ذلك الروح الذي هو من أمر اللّه تعالى». فغياب الأب البيولوجي يقابله هنا حضور طاغٍ للأب الروحي. وليس من ابن طلب هذا الأب كما طلبه حي. فلو كان له أب بيولوجي لكان دان له بمادته. ولكن بما أنه ليس له سوى أب روحي، فقد دان له بما أحيا منه مادته، أي صورته الروحية. وحي يقبل الوصف من هذا المنظور بأنه «قديس». فقد نضا عنه جسده ـ طينته الأرضية ـ ليتماهى تماهياً تامّاً مع روحه، عطيته السماوية. وبكلمة واحدة، غدا لأبيه بالروح ابناً بالروح. **وذلك هو تولّد ذاتي آخر له**. فمن موجود طبيعي محض آل بنفسه إلى كائن روحي محض. وإن تكن للقديسين معجزاتهم، فمعجزته هي هذه الولادة الثانية.

قد يُقال هنا إن هذه المعجزة ـ التحول إلى محض إنسان روحي ـ قد تمت بدون معونة من النبوة. هذا صحيح. ولكن ذلك ما دام حي فرداً مفرداً متوحداً. فالنبوة ـ وهذا ناموسها ـ ما وجدت للأفراد، بل للجماعات. وما دام حي أسير جزيرته العزلاء، فقد كانت تكفيه «قداسته». ولكنه لن يعرف الاجتماع البشري في أبسط أشكاله حتى يكتشف واقعة النبوة وحتى يتحقق من ضرورتها: فليس غير النبوة لدى الجماعات ما يسد مسدّ القداسة لدى الأفراد. فالمتوحد في غابة يستطيع أن يتحول من وحش إلى إنسان، ولكن الناس في غاب الاجتماع البشري ما كانوا، لولا النبوة، إلاّ ليرتدوا وحوشاً. وذلك هو مغزى الفصل الختامي من قصة حي بن يقظان، وهو الفصل الذي يبدأ بلحظة لقائه بأول كائن بشري تقع عينه عليه: أبسال.

العلم الصاعد والشريعة النازلة

في كتابه «**الفوز الأصغر**»، وبعد أن يتحدث مسكويه عن قابلية الإنسان اللامتناهية للترقي وصولاً إلى تلك المرتبة «التي إن تجاوزها لم يكن إنساناً بل صار ملكاً كريماً»، يعقد فصلاً في **كيفية الوحي** فيقول:

«من فهم جميع ما رتبناه في ما تقدم وحصّله، علم أن المقام الذي انتهينا إليه غاية شرف الإنسانية والأفق الأعلى منه، وإن بلغه الإنسان كان متعرضاً لإحدى منزلتين: إما أن يترقى فيه أبداً ترقياً طبيعياً، ومعنى ذلك أن يديم الفكرة مدة حياته في جميع الموجودات لينال حقائقها بقدر طاقته البشرية، فيقوى هاجسه ويحتدّ نظره وتلوح له

الأمور الإلهية تلوحاً أوضح من الأمور الأوائل التي تسمى بدائه العقول ولا يحتاج فيها إلى قياس برهاني ـ إذ البرهان هو تدرج من أوائل[١٥٩] ـ وهذا التلوح في العقل أعلى منه وأنور وأبهر؛ وإما أن تأتيه تلك الأمور من غير أن يرتقي فيها هو، بل تنحط تلك إليه لاتصالها به. ومثال ذلك أن الإنسان إنما ارتقى من قوة الحس إلى قوة التخيل، وارتقى من قوة التخيل إلى قوة الفكر، ومن قوة الفكر إلى إدراك حقائق الأمور التي في العقل، وذلك أن هذه القوى متصلة اتصالاً روحياً كما بيّنا في ما مضى، فربما عرض لها ـ من قوة قبول بعضها من بعض الآثار ـ أن تنعكس في بعض الأمزجة منحطة كما تصاعدت على سبيل الفيض، فيؤثر حينئذ العقل في القوة الفكرية، وتؤثر القوة الفكرية في القوة المتخيلة، وتؤثر القوة المتخيلة في الحس، فيرى الإنسان أمثلة الأمور المعقولة، أعني حقائق الأشياء ومبادئها وأسبابها كأنها خارجة عنه، وكأنما يراها ببصره ويسمعها بأذنه. وكما إن النائم يرى أمثلة الأشياء المحسوسة في القوة المتخيلة ويظن أنه يراها من خارج... كذلك حال هذا المستيقظ إذا استغرقته هذه القوة الغالبة أخذته عن المحسوسات حتى كأنه غائب عنها، فيشاهد في القوة المتخيلة ما انحدر إليها من عل، فيرى ويسمع ما لا شك فيه، ولأن تلك الأمور مستقبلها وماضيها واحد ـ لأنها حاضرة معاً ـ فالأمور لائحة له، فيشاهد مستقبلها كما يشاهد ماضيها، فإذا أخبر بها كانت صحيحة، وإذا قابل بها أهل الحقائق من العلوم كانت موافقة، لأن المبادئ والعلل واحدة، وكذلك العواقب والمصائر. فإذا أخبر بها من وصل إليها من أسفل بالتفلسف اتفق رأيهما وصدق أحدهما الآخر بالضرورة، وبادر الفيلسوف إلى قبول ما يأتي به أكثر من مبادرة كل أحد، لأنهما متفقان في تلك الحقائق. إلاّ أن الفَرق بينهما أن أحدهما ارتقى من أسفل والآخر من عل. وكما إن المسافة بين السطح والقرار واحدة، ولكنها بالإضافة إلى من في القرار تسمى صعوداً، وبالإضافة إلى من في السطح تسمى هبوطاً، كذلك الحال في تلك العلوم والمشاهدات عند من يرتقي إليها وعند من تنحط إليه»[١٦٠].

ونحن نزعم أن ابن طفيل ما فعل شيئاً سوى أنه طبّق هذا «السيناريو» بعد أن كساه لحماً وعظماً وحوّله من استدلال عقلي جاف إلى قصة تدب فيها الحياة. فقد وجدنا

(١٥٩) هذا تعريف ممتاز للبرهان، وستكون لنا إليه عودة.

(١٦٠) مسكويه: «الفوز الأصغر»، تحقيق د. صالح عضيمة، بيت الحكمة، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٧، ص ١٢٦ ـ ١٢٨.

بطله «حياً» كيف ترقّى من قوة الحس إلى قوة التخيل فقوة الفكر إلى إدراك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، فمثّل بذلك نموذجاً حياً للتصعيد نحو حقائق الأشياء. وها قد جاء ـ مع انتقاله من طوره التوحدي إلى طوره الاجتماعي ـ دور اكتشاف الحقائق إياها، ولكن بالتنزيل. وذلك هو مغزى لقائه بأبسال.

ففي جزيرة مجاورة من الجزيرة التي تولّد فيها حي كانت انتشرت «ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين [= «صلوات اللّه عليهم» إضافة من خارج السياق السردي]، وكانت ملّة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الأشياء وتثبت رسومها في النفوس حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور. فما زالت تلك الملّة تنتشر بتلك الجزيرة وتتقوى وتظهر حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها»[161]. وكان ممن نشأ في تلك الجزيرة فتيان فاضلان أحدهما أبسال والثاني سلامان، فتلقيا تلك الملة بالقبول وتفقها بمعانيها والتزما بجميع شرائعها. ولكن أبسال «كان أشد غوصاً على الباطن وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية وأطمع في التأويل، وأما سلامان صاحبه فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر وأشد بعداً عن التأويل وأوقف عن التصرف والتأمل». وما كان أبسال وسلامان يعكسان بذلك إلاّ وجهين متقابلين لتلك الشريعة عينها: إذ كان فيها «أقوال تحمل على العزلة والانفراد وتدلّ على أن الفوز والنجاة فيهما، وأقوال أُخر تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة»[162].

وهنا ينبغي أن نتدخل بدورنا على النص لنلاحظ ما ينطق به من مديونية لابن سينا. فأبسال وسلامان، مثلهما مثل حي بن يقظان نفسه، هما من الرموز التي تداولها ابن سينا. ولسنا نشير هنا إلى القصة التي تحمل عنوان **«أبسال وسلامان»** المنسوبة إليه ـ نحلاً على ما نعتقد ـ ضمن العديد مما ينسب إليه من الرسائل القصار[163]، بل يتجه بنا الفكر إلى تلك العبارة التي وردت في **«الإشارات والتنبيهات»**، والتي يقول فيها ابن سينا وهو يفتتح القول في النمط التاسع «في مقامات العارفين»: «إذا قرع سمعك في ما يقرعه، وسرد عليك في ما تسمعه، قصة لسلامان وأبسال، فاعلم أن سلامان مثل

(١٦١) **«حي بن يقظان»**، ص ١١٣.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(١٦٣) معلوم أن حنين بن إسحق كان نقل إلى العربية قصة بهذا العنوان من اليونانية، ثم تكاثرت بعد ذلك ذرية أبسال وسلامان في إخراجات شتى.

ضرب لك، وأن أبسالاً مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله»[١٦٤]. وقد ساق ابن سينا هذا المثل ليكني به عن ازدواجية العارفين بين «أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من يستنكرها، ويستكبرها من يعرفها». فللإنسان، وتبعاً لدرجته من العرفان، أن يكون سلامان في ظاهره، وأبسالاً في باطنه. ولكن ما هو عند ابن سينا شخص واحد بوجهين يغدو عند ابن طفيل شخصين مستقلين يرمزان لا إلى ازدواجية أهل العرفان، بل إلى ازدواجية الشريعة نفسها بين ظاهر وباطن، وبين ترغيب في الدنيا وتزهيد عنها، وكذلك بين طمأنينة الجواب وقلق السؤال. وهذه الازدواجية هي التي أدّت إلى افتراق طريق الصديقين: فقد «تعلق سلامان بملازمة الجماعة لما في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف، فكانت ملازمته للجماعة مما يدرأ الوسواس ويزيل الظنون المعترضة ويعيذ من همزات الشياطين». أما أبسال «فقد تعلق بطلب العزلة لما في طباعه من دوام الفكرة وملازمة العبرة والغوص في المعاني».

وهذه الازدواجية التي حتمت افتراق أبسال عن سلامان هي التي تأدت أيضاً إلى تلاقي أبسال وحي. فإذ قرّ قرار أبسال على الانفراد وعلى اعتزال الناس «بقية عمره»، ارتحل إلى الجزيرة المجاورة التي كان يحسبها عزلاء. وهناك التقى حياً وانعقدت بينهما الصلة الحميمة التي لا مناص من أن تنعقد بين متوحِّدين وجد كل منهما في الآخر شقيق نفسه. ولن ندخل هنا في تفاصيل هذا اللقاء: فأهم ما فيه بإطلاق أن أبسالاً علّم حياً اللغة، فامتد على هذا النحو جسر بين ما كان أسماه مسكويه «السطح والقرار»، فالتقى علم حي الصاعد بشريعة أبسال النازلة. فقد جعل أبسال يسأل حياً عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة، فأعلمه حي أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أماً، ووصف له شأنه كله وكيف ترقّى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول. «فلما سمع منه أبسال وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس، العارفة بذات الحق... لم يشك أبسال في جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر اللّه وملائكته ورسله واليوم الآخر وجنته وناره، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان، فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره **وتطابق عنده المعقول والمنقول**». وكذلك جعل حي يستفحص أبسالاً عن أمره، فوصف له هذا «شأن جزيرته وكيف كانت سيرتهم قبل وصول الملة إليهم، وكيف هي الآن بعد وصولها إليهم، ووصف له جميع ما ورد في

(١٦٤) **«الإشارات والتنبيهات»**، ق ٣ و٤، ص ٧٩٠ ـ ٧٩٢.

الشريعة من وصف العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشور والحساب والميزان والصراط، ففهم حي ذلك كله ولم يرَ فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم. فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه، صادق في قوله رسول من عند ربه، **فآمن به وصدقه وشهد برسالته**»(١٦٥).

ولكن هذا التطابق بين منقول أبسال النازل ومعقول حي الصاعد ليس له ـ وهنا المأزق ـ **محل اجتماعي**. فإجرائياته تبقى سارية المفعول ما دام محله الجغرافي جزيرة عزلاء وما دام طرفاه اثنين لا ثالث لهما: أبسال وحي. ولأن حياً لم يفهم ذلك من الوهلة الأولى فقد مني بخيبة عظيمة وفشل ذريع في المهمة التي أخذها على عاتقه عندما انبرى للقيام بدور المصلح الديني. ذلك أن حياً، برغم ما انتهى إليه من تصديق وإيمان بكل ما أفاده أبسال من مبادئ الشريعة وأقوال رسولها، «بقي في نفسه أمران يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما، أحدهما: لمَ ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزه عنها وبريء منها؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب(١٦٦). والأمر الآخر: لمَ اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والاعتراض عن الحق؟»(١٦٧). ومن ثم فقد أخذ على عاتقه أن يقصد الجزيرة المجاورة التي قدم منها أبسال ليصلح أهلها وليصحح فهمهم للشريعة بما يردّها إلى روحانيتها الخالصة.

ولا شكّ في أن النقد الذي يضعه ابن طفيل هٰهنا على لسان حي جذري وغير

---

(١٦٥) **«حي بن يقظان»**، ص ١١٧ ـ ١١٨. والتسويد منا لنلفت النظر مرة أخرى إلى مدى تعذيب النصوص في القراءة الجابرية لقصة ابن طفيل. فإذ ينتهي الأمر بأبسال إلى أن يتطابق عنده المعقول والمنقول، وبحيّ إلى أن يتطابق عنده المنقول والمعقول، يجد ناقد العقل العربي الجرأة في نفسه ليقول إنه على عكس صنيع «المدرسة الفلسفية في المشرق في محاولتها الرامية إلى دمج الدين في الفلسفة» فإن «البديل الذي يطرحه ابن طفيل، بل المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس بكامل أعضائها، هو الفصل بين الدين والفلسفة. تلك هي الفكرة الموجهة في القراءة التي نقترحها لقصة حي بن يقظان» (**نحن والتراث**، ص ١٦٧ ـ ١٦٨).

(١٦٦) الإشارة الضمنية هنا هي إلى الطبيعة المادية للثواب والعقاب في الآخرة من أنهار من خمر وعسل، ومن حور وولدان، ومن تعذيب بالنار وتذويب جلود.

(١٦٧) **«حي بن يقظان»**، ص ١١٨ ـ ١١٩.

مسبوق إليه في جرأته. ولكن يبقى لحي عذره في ما تفوّه به من مآخذ على الشريعة. إذ إن «الذي أوقعه في ذلك كله ظنه أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم، وأنهم كالأنعام بل أضل سبيلاً»[168]. وهكذا يعود إلى التدخل **المحلّ الاجتماعي** للشريعة، الغائب كل الغياب عن وعي حي وعن تجربته المديدة كمتوحد لا معرفة له بقوانين الاجتماع البشري. ومن هنا أصلاً مصدر فشله في مشروعه الإصلاحي. ذلك أن الحفاوة الكبيرة التي استُقبل بها في بادئ الأمر من قبل أهل الجزيرة المجاورة، وفي مقدمتهم «كبيرها سلامان»، ما لبثت أن انقلبت إعراضاً ونفوراً عندما اتضح لهم أنه ما قدم إليهم إلاّ ليحولهم عن ظاهر ما أخذوا به من الشريعة إلى حقيقتها الأعمق. وهكذا، وما إن شرع حي في «تعليم وبث أسرار الحكمة إليهم» و «ترقى عن الظاهر قليلاً» و «أخذ بوصف ما سبق إلى فهمهم خلافه» حتى «جعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ويتسخطونه في قلوبهم، وإن أظهروا له الرضى في وجهه إكراماً لغربته فيهم ومراعاة لحق صاحبهم أبسال». و «ما زال حي يستلطفهم ليلاً ونهاراً ويبين لهم الحق سراً وجهاراً، فلا يزيدهم ذلك إلاّ نبواً ونفاراً» حتى «يئس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم».

ذلك أن ما لم يأخذه حي بعين الاعتبار الكافي ـ وما كان له أن يفعل بحكم غرارة خبرته بالبشر ـ هو أن الناس على مراتب، وأن الخطاب لهم على قدر مراتبهم، وأن ذلك ما فعله شارع الشريعة عندما خاطبهم باللغة التي لا يطيقون فهماً لسواها. وهكذا، و «لما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق، علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق في ما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه». ومن ثم فقد «انصرف إلى سلامان وأصحابه فاعتذر عما تكلم به معهم وتبرأ إليهم منه، وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة، وقلة الخوض في ما لا يعنيهم، والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها، والإعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الأمور»[169].

---

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ١٢١.

وهكذا انتهى حي إلى **طبقية معرفية صارمة**. ففي أسفل الحضيض الجمهور وعامة العامة. وهؤلاء «لا سبيل لهم إلى الحكمة ولا حظّ لهم منها، قد غمرتم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون. «ختم اللّه على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم». وهؤلاء ما وجد لهم من الشريعة سوى أوامرها ونواهيها، وأحكامها في «البيوع والربا والحدود والعقوبات»، ووعدها بالجنة ووعيدها بجهنم، إذ لولا ذلك لارتدوا وحوشاً كاسرة.

ويعلو هؤلاء العامة في الرتبة خاصتهم. ولهؤلاء ظاهر الشريعة وعقائدها المسلم بها ووجوب ملازمة أحكامها، والأخذ بحرف التنزيل ومجانبة مطب التأويل. ذلك أن «هذه الطائفة المريدة القاصرة لا نجاة لها إلاّ بهذا الطريق، وأنها إن رفعت إلى بقاع الاستبصار اختل ما هي عليه ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء».

وفي أعلى المراتب يأتي هؤلاء «السعداء». وهم خاصة الخاصة، بل هم أقل من القلّة، ولا يصدق عليهم من وصف سوى أنهم **متوحدون**. فالتوحد هو نصابهم في الحياة والتفكير والتعبد. وليس من خيار لأي واحد منهم سوى أن يعيش في **جزيرة ضميره**. فذلك شرطه كيما يؤتى علم العرفان أو علم التأويل أو ـ وهذا أندر ـ كلاهما معاً. ولا غرو في أن يكون حي وأبسال قد اختارا في نهاية القصة أن يودعا سلامان وأصحابه ويؤوبا من الجزيرة الواقعية المأهولة إلى جزيرتهما الوهمية المقفرة حيث «عبدا اللّه حتى أتاهما اليقين». وهذا ليس محض خيار تخيلي. بل هو يرمز أيضاً إلى انسداد الأفق التاريخي والاجتماعي والفكري في الجزيرة الأندلسية المحاصَرة من خارجها بالاسترداديين الإسبان ومن داخلها بسلطة الفقهاء المناصبين بالعداء لأهل التأويل ولأهل التفلسف على حد سواء. وأياً يكن من أمر فإن انتهاء القصة على النحو الذي انتهت به لا يدع مجالاً للالتباس بصدد المغزى الذي أراده منها ابن طفيل: فكما تحتم أن يفترق أبسال عن سلامان، وهما في الأصل الصديقان شبه الشقيقين، كذلك تحتم أن يجتمع حي وأبسال ليشكلا توأماً واحداً مع أنهما متحدّران في الأصل من جزيرتين تجهل كل منهما بوجود الأخرى. فجزيرة **الملة** لا تتسع إلاّ لسلامان ومن هم أمثال سلامان، فكان لا مناص من أن يهاجر عنها أبسال. وجزيرة **الفلسفة**، التي لا تتسع إلاّ للمتوحدين من دون سواهم، كان لا مناص من أن يهاجر إليها أبسال ليلتقي فيها شقيق روحه حياً. فمن جهة أولى **انفصال**، ومن الجهة الثانية **اتصال**. انفصال في داخل جزيرة الملة المأهولة ما بين عقيدة الغالبية وحقيقة الأقلية، وهذا بقدر ما تحيل

العقيدة إلى ظاهر الشريعة، والحقيقة إلى باطن معانيها، واتصال في جزيرة الفلسفة المقفرة ما بين الحكمة المنزّلة وحياً والحكمة المستنبطة عقلاً لتشكيل نوع من حكمة متوأمة، يعمّدها «المغربي» ابن طفيل باسم **الحكمة المشرقية**، تنتفي فيها ازدواجية النزول والصعود، ويتماهى فيها الحق مع الحق كما تماهى أبسال مع حي.

«الحق لا يضادّ الحق، بل يوافقه»: أتكون تلك إذاً فحوى الوصية الأخيرة لابن طفيل؟ بلى، لولا أننا نعلم أن قائل هذا القول ليس ابن طفيل، بل ابن رشد، وتحديداً في رسالته: «**فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**». والواقع أن هذا كان يمكن أن يكون عنواناً أيضاً لقصة ابن طفيل. والواقع أيضاً أنه إذا سلمنا بأن ابن طفيل كتب القصة في السنوات الأخيرة من حياته، فلنا أن نفترض أنه ضمّنها نوعاً من الرد على رسالة ابن رشد التي يعود تاريخ كتابتها إلى عام ٥٧٤هـ أي قبل سبعة أعوام من وفاة ابن طفيل. فابن طفيل قد تصدى للمشروع نفسه الذي سبقه ابن رشد إلى التصدي له، ولكن لا ليقول عين ما قاله ابن رشد، بل على العكس ليخالفه وليميز مشروعه عن مشروعه. فالموضوع واحد: بيان ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. ولكن معالجة ابن طفيل لا تختلف بقالبها القصصي فحسب، بل كذلك بمضمونها ومقصودها. فالعلماء الذين اختصهم اللّه بالتأويل، أي بتحقيق المطابقة بين الحكمة والشريعة، هم في نظر ابن رشد **أهل البرهان الفلسفي**. أما في نظر ابن طفيل فهم **أهل العرفان**، سواء منهم أهل العرفان **الديني** أم أهل العرفان **الفلسفي**. ولهذا أصر ابن طفيل على أن يجمع بين أبسال وحي ويتوئم بينهما، بينما اكتفى ابن رشد بتقمص دور «نبي البرهان»: أرسطو. ولقد وجدنا ابن طفيل يندد، في المدخل النظري لقصته، بقصور البرهان عن «الوصول» وتحقيق «الاتصال» بقدر ما يقتصر على «الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج»، ولا يرقى إلى «ذلك النوع من المشاهدة» الذي «لا يمكن إثباته على حقيقة في أمره في كتاب» والذي «إذا كسي الحروف والأصوات» «استحالت حقيقته» و «لم يبقَ على ما كان عليه بوجه». ولم يكتفِ ابن طفيل بالتنديد على هذا النحو بقصور منهج أهل النظر، بل ألمع بالنقد إلى شخص ابن رشد بالذات، وإن تحاشى تسميته باسمه. فعل ذلك في خاتمة المدخل النظري حينما ألمح إلى «الآراء التي نبغت في زماننا هذا ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة». وفعل ذلك أيضاً في وسط القصة عندما قطع سياقها السردي ليثور ثورته البركانية على نمط «العقل والعقلاء» الذي يمثّله ابن رشد، لأن «العقل الذي يعنيه هو

وأمثاله إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتنتقص منها المعنى الكلي. والعقلاء الذين يعنيهم هم ينظرون بهذا النظر. والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله». ويبقى أن نقول إنه يفعل ذلك أخيراً في التعليق الشخصي الذي يختم به القصة: «هذا أيدنا اللّه وإياك بروح منه ما كان من نبأ حي بن يقظان وأبسال وسلامان. وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب؛ وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله إلاّ أهل المعرفة باللّه ولا يجهله إلاّ أهل الغرّة[١٧٠] باللّه. وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح في الضنانة به والشمع عليه؛ إلاّ أن الذي سهّل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب **ما ظهر في زماننا من آراء مفسدة نبغت بها متفلسفة العصر**، وصرحت بها حتى انتشرت في البلدان وعمّ ضررها وخشينا على الضعفاء، الذين اطرحوا تقليد الأنبياء صلوات اللّه عليهم وأرادوا تقليد السفهاء والأغبياء، أن يظنوا أن **تلك الآراء هي المضنون بها على غير أهلها**، فيزيد بذلك حبهم فيها وولوعهم بها. فرأينا أن نلمع إليهم بطرق من سر الأسرار لنجتذبهم إلى جانب التحقيق، ثم نصدهم عن ذلك الطريق»[١٧١].

---

(١٧٠) هكذا نقرأ، وليس «العزة» كما في تحقيق أحمد أمين.

(١٧١) **«حي بن يقظان»**، ص ١٢٢. والتسويد منا. وحتى نفهم تمام مدلول الجملة المسودة الثانية ينبغي أن نستذكر أن ابن رشد يصرّح في العديد من المواضع بأن كتبه البرهانية مضنون بها على غير أهل البرهان.

[٤]

ابن مضاء القرطبي:
انتفاضة لاهوتية على المنطق النحوي

«لا فاعل إلاّ اللّه عند أهل الحق».

[ابن مضاء: **«الرد على النحاة»**]

يحضر ابن مضاء (أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن مضاء اللخمي) القرطبي (٥١٣ ـ ٥٩٢هـ) في أربعة نصوص لناقد العقل العربي حضوراً **خاطفاً**، ولكن ـ كالشهاب ـ **لامعاً**.

ففي أول هذه النصوص السريعة الأربعة يحضر ابن مضاء بوصفه رائداً من روّاد **الثورة الثقافية**، التي يعزو ناقد العقل العربي استحداثها إلى «حركة ابن تومرت التجديدية». وبدون أن ندخل هنا في نقاش لمدى المشروعية النظرية لإطلاق صفة **الثورة الثقافية** على حركة ابن تومرت، فإننا سنلاحظ أن ناقد العقل العربي لا يقرّ لها عن طواعية بهذا النصاب إلاّ بقدر ما يحرص على أن يتأولها على أنها **ثورة على المشرق** فقهاً وكلاماً وفلسفة وعلماً ونحواً، ثورة أيديولوجية وابستمولوجية معاً تحركت «في اتجاه واحد، اتجاه رد **بضاعة المشرق إلى المشرق** في الفقه مع ابن حزم الظاهري، وفي النحو مع ابن مضاء القرطبي، وفي التوحيد (= الكلام) مع ابن تومرت، وفي الفلسفة مع ابن رشد»[١].

وتوكيداً على جانب **القطيعة النحوية** في هذه الثورة المزعومة على المشرق، يستعين ناقد العقل العربي بنص يبدو حاسم الأهمية لباحث متميّز في تاريخ الأدب

(١) **«نحن والتراث»**، ص ٦١ ـ ٦٢. والتسويد من الجابري.

والبلاغة والنحو في الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية، ألا وهو شوقي ضيف، الذي يعود إليه ـ والحق يُقال ـ فضل اكتشاف مخطوطة كتاب «**الرد على النحاة**» وتحقيقها ونشرها. ولنترك الكلام لناقد العقل العربي: «كما ترددت أصداء نقد ابن تومرت لقياس الغائب على الشاهد في تفكير ابن رشد بقوة، فإنها ترددت، بنفس القوة كذلك، في تفكير علماء النحو في الأندلس. فهذا ابن مضاء القرطبي الذي كان معاصراً لابن رشد يؤلف كتاباً بعنوان «**الرد على النحاة**». إن آراء ابن مضاء في إبطال القياس معروفة لدى المختصين، وليس هنا مجال تفصيل القول فيها. فلنكتفِ إذاً، بتأكيد هذه الحقيقة التي أبرزها الدكتور شوقي ضيف في تقديمه لهذا الكتاب. يقول شوقي ضيف: «**إن العصر الذي ألف فيه كتاب «الرد على النحاة» كان عصر ثورة على المشرق وأوضاعه في الفقه وفروعه. وقد كانت دولة الموحدين ـ منذ أول الأمر ـ تدعو إلى هذه، حتى إذا كان يعقوب رأيناه يأمر بإحراق كتب المذاهب الأربعة، يريد بذلك أن يرد فقه المشرق إلى المشرق. وقد تبعه ابن مضاء القرطبي قاضي القضاة في دولته. فألّف كتاب «الرد على النحاة» يريد أن يرد به نحو المشرق إلى المشرق**»»[2].

وبدون أن تغيب فكرة، أو بالأحرى دعوى هذه «الثورة على المشرق»، فإن ابن مضاء يحضر في النصين الثالث والرابع بوصفه ممثلاً عن **قطاع النحو** في المشروع الثقافي الأندلسي ـ المغربي الذي يؤكد ناقد العقل العربي ـ ويعيد التوكيد ـ أنه مثّل «قطيعة ابستمولوجية»، بملء معنى الكلمة، مع الفكر السائد في المشرق. ولنثبّت هنا النصين اللذين نعتذر للقارئ سلفاً عن اضطرارنا إلى الاستشهاد بهما أكثر من مرة:

ـ «إن مدرسة قرطبة إذا كانت تتميّز عن غيرها من المدارس داخل الأندلس فإنها تميّز الأندلس ككل ـ ومعها المغرب ـ عن بقية العالم العربي والإسلامي **بالمشروع الثقافي الجديد الذي أخذ يتبلور فيها** منذ تحولت من إمارة إلى خلافة ثالثة منافسة للخلافة العباسية والخلافة الفاطمية، مشروع ثقافي جديد حقاً، ومتميّز فعلاً، عبّر عن نفسه بعنف المخاض وصيحة الميلاد مع ابن حزم، وبلغ تمام نضجه ورشده مع ابن رشد، وترددت له أصداء قوية في علوم اللغة والدين لدى شخصيات علمية بارزة مثل

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٠. وجدير بالإشارة أن ناقد العقل العربي «المشرقي» ينتهز هنا الفرصة التي يتيحها له شوقي ضيف ليضيف من عنده: «بقي علينا أن نضيف تتميماً للصورة: وبالمثل ألف ابن رشد كتابه «**تهافت التهافت**» يريد به أن يرد فلسفة المشرق إلى المشرق، وكتابه «**الكشف عن مناهج الأدلة**» يريد به أن يرد «كلام المشرق إلى المشرق».

ابن مضاء القرطبي (في النحو) وأبي إسحاق الشاطبي الغرناطي (في أصول الفقه)»[3].

- «تبقى أخيراً تلك الإطلالة الخاصة التي قمنا بها على الاتجاه التجديدي الذي عرفته الأندلس والمغرب منذ أوائل القرن الخامس الهجري، الاتجاه الذي يكشف لنا عن مشروع ثقافي عام يرمي إلى إعادة تأسيس البيان على البرهان. لقد أبرزنا في هذا الاتجاه طابعه العقلاني النقدي وكشفنا الغطاء عن وحدة التفكير التي تجمع أقطابه: ابن حزم وابن باجة وابن رشد والشاطبي وابن خلدون. ويمكن أن نضيف آخرين مثل ابن مضاء القرطبي في ميدان النحو، وابن بصال في ميدان الفلاحة التجريبية، والبطروجي في ميدان الفلك، إلى آخرين غيرهم. وهي، أي وحدة التفكير بين هؤلاء، تتجلّى أقوى ما تتجلى في توظيف جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات المعرفية التي كانت تؤسس التفكير العلمي البرهاني في ذلك العصر ولا زالت تؤسسه إلى اليوم»[4].

وقبل أن ندخل في أي نقاش حول الموقع الذي يحتله ابن مضاء في هذه «الثورة الثقافية التجديدية» المزعومة، لا بد من أن نبدد التباساً يحيط بالشاهد الذي يقبسه الجابري عن شوقي ضيف. فالشاهد ـ على غير مألوف العادة مع ناقد العقل العربي ـ منقول بأمانة تامة (خلا تسويده من قبل الجابري). ولكن الالتباس الذي نتحدث عنه يتعلق لا بالاستشهاد، بل بالشاهد نفسه. فالعالم الجليل الذي كانه شوقي ضيف قد وقع في ما نكاد نجزم بأنه غلط في التأويل. فقد ذكر بالفعل في مقدمته المطولة لكتاب «الرد على النحاة» أن الخليفة الموحدي يعقوب بن يوسف أمر «بحرق كتب المذاهب الأربعة»، رغبة منه في «أن يرد فقه المشرق على المشرق» في سياق العصر الموحدي الذي كان «عصر ثورة على المشرق وأوضاعه في الفقه وفروعه». وتدليلاً منه على هذه الدعوى يسوق شاهداً مطولاً ـ ومشهوراً في الواقع ـ عن عبد الواحد المراكشي في كتابه «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» جاء فيه: «في أيامه [يعقوب بن يوسف الذي تلقب بالمنصور] انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء، وأمر **بإحراق كتب المذاهب** بعد أن يجرد ما فيها من حديث رسول الله (ص) والقرآن، فَفُعل ذلك، فأحرق منها جملة في سائر البلاد، كمدوّنة سحنون وكتاب ابن يونس ونوادر ابن أبي زيد ومختصره، وكتاب التهذيب للبراذعي، وواضحة ابن حبيب، وما جانس هذه الكتب ونحا نحوها. ولقد

---

(٣) «التراث والحداثة»، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

(٤) «بنية العقل العربي»، ص ٥٥٨.

شاهدتُ وأنا يومئذ بمدينة فاس يُؤتى منها بالأحمال، فتوضع وتطلق فيها النار. . . وكان قصده بالجملة **محو مذهب مالك** من المغرب مرة واحدة، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث. وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده، إلاّ أنهما لم يظهراه، وأظهره يعقوب هذا»[5].

والحال أن هذا الشاهد ينطوي، كما سبق لنا البيان، على تصحيف خطير. فعبد الواحد المراكشي، في حديثه عن الأمر الذي أصدره يعقوب المنصور، يستخدم صيغة المفرد، ويقول إنه أمر بإحراق كتب **المذهب**، لا **المذاهب** التي تأولها شوقي ضيف للحال على أنها «المذاهب الأربعة». ولو أن عالمنا الجليل دقق في الشاهد لانتبه إلى أن جميع الكُتب التي أحرقت («مدونة سحنون وكتاب ابن يونس ونوادر ابن أبي زيد ومختصره، وكتاب التهذيب للبراذعي، وواضحة ابن حبيب») هي من كُتب المذهب المالكي حصراً، وفي الفروع. والمراكشي واضح في ذلك، على أي حال، كل الوضوح. فهو من يعلق على الأمر الصادر عن الخليفة الموحدي الثالث بأنه «كان قصده بالجملة محو مذهب مالك من المغرب». والواقع أنه ما كان للمنصور حتى أن يقصد إلى محو «المذاهب الأربعة» وإحراق كتبها، لأن هذه المذاهب وكتبها لم يكن لها من وجود في الأندلس والمغرب. فالأندلس ـ ومعها المغرب ـ كانت مالكية خالصة. ومنذ وفود سحنون (ت ٢٤٠هـ)، صاحب كتاب «**المدونة**»، إلى شمالي أفريقيا في عام ١٩٠هـ، توطد مذهب مالك في المغرب والأندلس بصورة نهائية على حساب تلاشي المذاهب الأخرى، وفي مقدمتها مذهب أبي حنيفة. وقد كان آخر ممثّل لهذا المذهب الأخير في شمالي أفريقيا هو أسد بن الفرات (ت٢١٣هـ)، ولكنه كان هو نفسه أكثر ميلاً إلى المذهب المالكي منه إلى المذهب الحنفي، إذ كان لسان حاله يقول: «إن أردت اللّه ورسوله والدار الآخرة فعليك بقول مالك، وإذا أردت الدنيا فعليك بقول أهل العراق»[6]. بيد أن «**مدونة**» سحنون، التي «طار ذكرها في الآفاق وتناقلها الناس وحملت إلى الأندلس»، هي التي رجحت كفة مذهب مالك بصورة

(٥) كتاب «**الرد على النحاة**» لابن مضاء القرطبي، تحقيق د .شوقي ضيف، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٨٢. والتسويد منا. هذا ويذكر شوقي ضيف أنه ينقل الشاهد من كتاب «**المعجب**» عن طبعة دوزي.

(٦) «**رياض النفوس**» للمالكي، ص ١٨١. نقلاً عن محمد إبراهيم الفيومي: «**تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس**». ص ١٩٩.

نهائية واستأصلت مذهب أبي حنيفة، حتى قيل «ومحا اللّه عزّ وجلّ كتب أبي حنيفة من أفريقيا، محاها سحنون». وقد غدت المالكية المذهب الرسمي للدولة في الأندلس منذ جهر الأمير الأموي الحَكَم المستنصر (ت٢٠٥هـ) ـ وكان عالماً في الفقه ـ بإيثاره لمذهب مالك: «نظرنا طويلاً في أخبار الفقهاء، وقرأنا ما صُنف في أخبارهم إلى يومنا هذا، فلم نرَ في مذهب من المذاهب أسلم منه. كان فيهم الجهمية والرافضة والخوارج والشيعة، إلاّ مذهب مالك، رحمه اللّه، فإنا ما سمعنا أحداً ممن تقلد مذهبه قال بشيء من هذه البدع، فالاستمساك به نجاة إن شاء اللّه»[٧].

وقد تضامنت قبضة السلطة السياسية ونضالية الفقهاء المالكيين، ولا سيما في مواجهة دولة الفاطميين العبيدية بأفريقيا، لتفرض الزعامة في الأندلس (والمغرب) للمالكية بلا منازع منذ مطلع القرن الثالث حتى نهاية الوجود الإسلامي في إسبانيا، ولتعمم العصبية للمذهب الواحد على حساب المذاهب الإسلامية الأخرى «حتى أصبح الخروج على مذهب الإمام مالك تهمة دينية» تعادل الزندقة أو حتى التكفير. وهذا ما يشير إليه شاهد عيان هو الأندلسي ابن طملوس (ت٦٢٠هـ)، التلميذ المباشر لابن رشد الحكيم، الذي كتب في مقدمة كتابه «**المدخل إلى صناعة المنطق**» أن «أهل هذه الجزيرة ـ أعني جزيرة الأندلس ـ عندما. . . انتقلوا إلى مذهب مالك بن أنس غذوا بمحبة هذا العالِم والشغف به، ونشوا على تعظيم أهله واعتقاد صدقهم وبغض مخالفيه، وذلك أنهم ـ لما كانوا يعتقدون فيه أنه الحق وأنه من عند اللّه ـ اعتقدوا في مخالفيه الكفر والزندقة»[٨].

وقد يكون ابن طملوس هذا أول من تنبه إلى وجود «قطيعة معرفية» مشرقية ـ مغربية، ولكن باتجاه معاكس تماماً لذاك الذي يقول به ناقد العقل العربي. فهو يضيف: «لما امتدت الأيام وسافر أهل الأندلس إلى المشرق، ورأوا هناك العلماء وأخذوا عنهم المذاهب ـ أعني مذاهب الأئمة المشهورين ـ وكتب الحديث وانقلبوا إلى الأندلس بما أخذوه عن شيوخهم وما جلبوه من المسائل، رأى علماء الأندلس أن ما أتى به هؤلاء الداخلون هو مخالف لمذهبهم أو بعضه. وكان المخالف عندهم كافراً، لمخالفته الحق الذي جاء به الرسول عن اللّه تعالى. فاعتقدوا لذلك في هؤلاء الواصلين

---

(٧) «**ترتيب المدارك وتقريب المسالك بمعرفة أعلام مذهب مالك**» للقاضي عياض. نقلاً عن المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٨) نقلاً عن آنخل جنثالث بالنثيا: «**تاريخ الفكر الأندلسي**»، مصدر آنف الذكر، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

من المشرق بعلم المذاهب المنسوبة إلى الأئمة وبعلوم الحديث أنهم كفار وزنادقة، وقرروا ذلك عند العوام وعند آل السلطان، وقاموا في طلب دمائهم وهتكهم، نصرةً لدين اللّه تعالى على زعمهم»[٩].

وفي الوقت الذي لاحظ ابن خلدون هو أيضاً هذه «المقاطعة» المالكية المغربية لسائر المذهبيات المشرقية، سعى إلى تعليلها بعاملين، أولهما ظرفي يتصل بجغرافية الحج والرحلة في طلب العلم، وثانيهما بنيوي يرجع إلى الجدلية الأثيرة لدى صاحب **«المقدمة»**: جدلية الحضارة والبداوة.

ففي معرض المقارنة مع بغداد الحنبلية والعراق الحنفية ومصر الشافعية، يقول: «وأما مالك رحمه اللّه تعالى فاختص بمذهبه أهل المغرب والأندلس، وإن كان يوجد في غيرهم، إلاّ أنهم لم يقلّدوا غيره إلاّ في القليل لما أن رحلتهم كانت غالباً إلى الحجاز وهو منتهى سفرهم، والمدينة يومئذ دار العلم ومنها خرج إلى العراق، ولم يكن العراق في طريقهم فاقتصروا على الأخذ عن علماء المدينة وشيخهم يومئذ وإمامهم مالك وشيوخه من قبله وتلميذه من بعده، فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلّدوه من دون غيره ممن لم تصل إليهم طريقته. وأيضاً فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة»[١٠].

وإذا عدنا الآن إلى النقطة التي انطلقنا منها، وهي التصحيف في نص عبد الواحد المراكشي الذي أوهم شوقي ضيف بأن الخليفة الموحدي الثالث إنما أمر «بحرق كُتب المذاهب الأربعة» بغية رد «فقه المشرق على المشرق»، فإن لدينا شاهداً أخيراً على أن مثل هذا الوهم أقرب ما يكون إلى وهم **إعدام المعدوم**. فالإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، الذي عاش في زمن اندثار الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، لاحظ أنه إلى عهده كانت لا تزال «كتب الحنفية كالمعدومة الوجود في بلاد المغرب، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب»[١١]. بيد أن هذا الوهم إن يكن مرده عند محقق

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٦٤.

(١٠) ابن خلدون: **«المقدمة»**، ص ٤٩٧ ـ ٤٩٨.

(١١) أبو إسحاق الشاطبي: **«الموافقات في أصول الأحكام»**، تعليق محمد الخضر حسين التونسي، دار إحياء الكتب العربية، طبعة مصورة عن طبعة البابي الحلبي، بلا تاريخ، ج٢، ص ٢٧٣.

كتاب «**الرد على النحاة**» إلى تصحيف مثير للالتباس، فليس له من مردّ عند ناقد العقل العربي سوى الرغبة المسبقة في اصطناع قطيعة معرفية بين الشطرين المشرقي والمغربي لهذا العقل. ونحن نملك هٰهنا أيضاً دليلاً على أن الجابري، بعكس شوقي ضيف، ما كان له أن يقع ضحية التصحيف في نص المراكشي. فالجابري يعرف هذا النص «ويستشهد به بغير تصحيف في كتابه «**تكوين العقل العربي**». بل إنه، ودوماً في معرض الإشارة بقطيعة ابن مضاء مع نحو المشرق، يضيف من عنده تحديداً بين قوسين للمذهب المطلوب محو كتبه بأنه «المالكي». وهكذا يرد الشاهد بقلمه: «في أيامه انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب (= المالكي) بعد أن يجرد ما فيها من أحاديث رسول اللّه والقرآن»[١٢].

والواقع أننا نستطيع أن نمضي في تفنيد دعوى ناقد العقل العربي عن قطيعة مغربية في عصر «الثورة الثقافية» الموحدية مع «فقه المشرق» و «كلام المشرق» و «فلسفة المشرق» إلى حد قلبها إلى عكسها. فالثورة الموحدية إن تكن تطلعت إلى أن تقطع معرفياً مع أحد، فإنما مع المالكية المغربية التي كانت قد غدت **الأيديولوجيا الدينية المعلنة** للمرابطين، الخصوم السياسيين المباشرين للموحدين. ولئن تكن المالكية المغربية المرابطية قابلة للحدّ فعلاً بأنها قطيعة من طبيعة نفيية وأحادية مع **التعدد المذهبي المشرقي**، فإن القطيعة الموحدية مع الأيديولوجيا المرابطية ما كان لها إلاّ أن تأخذ شكل **مقاطعة لمقاطعة** هذه الأخيرة للتعدد المذهبي المشرقي، وبالتالي شكل **إحياء فكري** لما أماته المرابطون.

فضلاً على المالكية المرابطية الأحادية سعى الموحدون إلى إحياء **الظاهرية**. والحال أن الظاهرية ليست مذهباً مغربياً خالصاً، وإن يكن ابن حزم الأندلسي أبرز ممثليها وألمعهم. فالظاهرية مدرسة فقهية وكلامية أسسها في بغداد أبو سليمان داود بن علي الأصبهاني (ت٢٧٠هـ). وهو من يكثر ابن حزم نفسه من الاستشهاد بأقواله تحت اسم «أبي سليمان» بتبجيل لا يحظى به منه سائر أئمة المذاهب[١٣]. وكان أول من نشر

(١٢) «**تكوين العقل العربي**»، ص ٣١٧. والجابري يرجع هنا قارئه إلى طبعة المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة ١٩٤٩.

(١٣) من هذا القبيل قوله في «**الإحكام في أصول الأحكام**» (٨/٥٤٦): «قال أبو سليمان وجميع أصحابه رضي اللّه عنهم: لا يفعل اللّه شيئاً من الأحكام وغيرها لعلة أصلاً بوجه من الوجوه».

المذهب الظاهري في الأندلس «المشرقي» عبد اللّه بن محمد بن قاسم بن هلال (ت٢٧٢هـ) الذي تتلمذ مباشرة على مُنشئ المذهب، داود الأصبهاني، و «نسخ كتبه بخطه وأقبل بها إلى الأندلس».

وفي طور لاحق سعى الموحدون إلى إحياء الشافعية. وهذا ما يفسر، جزئياً على الأقل، قرار يعقوب المنصور في آخر عهده بإقالة الظاهري ابن مضاء القرطبي من منصبه كقاضٍ للجماعة، وبتعيين شافعي مكانه في إطار «حركة تنقلات» شملت العديد من مناصب القضاء والإفتاء في مدن المغرب والأندلس.

الغزالي بين المرابطين والموحدين

والأبلغ دلالة من هذا وذاك أن الموحدين، وفي مقدمتهم مُنشئ الحركة ابن تومرت، عملوا ـ ودوماً في إطار تقليص نفوذ المالكية المرابطية ـ على ردّ الاعتبار إلى الأشعرية وإلى الناطق الأول بلسانها أبي حامد الغزالي، وعلى إحياء كتابه «**الإحياء**». وقد روج الجهاز الدعائي للموحدين أسطورة ـ لم يتحقق المؤرخون من صحتها ـ مفادها أن ابن تومرت نفسه درس في نظامية بغداد الأشعرية وأخذ العلم عن الغزالي ونال «بركته». وإنما في هذا السياق «الإحيائي» لفكر الغزالي «المشرقي» ـ لا في سياق القطيعة معه على النحو الذي لا يفتأ يؤكده ناقد العقل «المشرقي» ـ نستطيع أن نفسر أن يكون أول عمل أقدم عليه ابن رشد، في مطلع حياته الفكرية، هو تلخيص «**مستصفى**» الغزالي وشرح «عقيدة ابن تومرت» في آن معاً.

والواقع أن الخلاف في الموقف من الغزالي وفكره يكاد يختصر كل الفارق بين المرابطين والموحدين في الاستراتيجية الأيديولوجية. ولو ارتضينا أن ندخل في لعبة ناقد العقل العربي ونستعير المفردات نفسها التي يصوغ بها الإشكالية الأيديولوجية والابستمولوجية معاً لعصر الموحدين، لتحدثنا، لا عن قطع، بل عن إعادة وصل مع «العقل المشرقي». فالمرابطون، وليس الموحدين، هم من سعوا في رد فقه المشرق وكلام المشرق على المشرق، وهم بالتالي من أمروا باستئصال فكر الغزالي من الأندلس والمغرب وبإحراق كتبه. ومشهور في كتب المؤرخين الأندلسيين ـ وفي مقدمتهم شاهد العيان ابن القطان ـ مشهد **المحرقة** التي أقيمت في مطلع عام ٥٠٣ للهجرة في رحبة المسجد الجامع بقرطبة حيث جُمعت نسخ كتاب «**إحياء علوم الدين**» للغزالي وأضرمت فيها النار بعد أن أُشبعت جلودها بالزيت. وأشهر من هذا المشهد المرسومُ الذي أصدره

أمير المرابطين تاشفين بن علي بن يوسف بن تاشفين سنة ٥٣٨هـ، والذي قضى بمطاردة كتب الغزالي وحرقها ومعاقبة المتكتمين عليها.

وفي الوقت الذي استمرت مطاردة كتب الغزالي طوال العهد المرابطي، تلاحقت الطعون في نقض كتابه **«إحياء علوم الدين»**. ومن فقهاء المالكية الذين كتبوا ردوداً بكاملها محمد بن خلف البيري (ت٥٣٦هـ)، والقاضي عياض وأبو عبد اللّه محمد بن حمدين قاضي قرطبة، وابنه أبو القاسم بن حمدين الذي قال بتكفير كل من قرأ كتاب **«الإحياء»**. وليس من قبيل الصدفة أن يكون هذا الكتاب، بين سائر كتب الغزالي، هو الذي استأثر بسخط فقهاء الأندلس، وبخاصة منهم فقهاء قرطبة. ففي **«الإحياء»** تحديداً وجّه الغزالي نقداً هو الأكثر جذرية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي إلى تضخم الظاهرة الفقهية في إسلام العصر. فقد رفض الغزالي اختزال الشريعة إلى وجهها الفقهي، واعتبر الفقه من «علوم الدنيا» لا من «علوم الآخرة»، و «علم معاملة» لا «علم مكاشفة»، واعتبر الفقهاء من «علماء الظاهر» لا من «علماء الباطن»، ومن «أرباب الأوقاف» لا من «أرباب القلوب»، وشاغلهم «زينة الأرض والمُلك» لا «زينة السماء والملكوت»، وحزبهم «حزب السلطان» لا «حزب اللّه». وقد أنكر الغزالي بوجه خاص النصاب الأوليغارشي لطبقة الفقهاء، واتخاذهم من علم الفقه وسيلة للتكسب وللترقي الاجتماعي، وانصرافهم عن روح الدين إلى حرفه، وعن قيمه إلى أحكامه، وعن أصوله إلى فروعه، منتهياً إلى وصمهم بـ «علماء السوء» وتحميلهم تبعة اندراس الدين ووأد روحانية الإسلام، قائلاً بالحرف الواحد: «لو سُئِل فقيه عن معنى هذه المعاني [= الروحانية]. . . لتوقف فيه مع أنه فرض عينه الذي في إهماله هلاكه في الآخرة، ولو سألته عن اللعان والظهار والسبق والرمي لسرد عليك مجلدات من التفريعات الدقيقة التي تنقضي الدهور ولا يحتاج إلى شيء منها. . . فلا يزال يتعب فيها ليلاً ونهاراً، وفي حفظه ودرسه يغفل عما هو مهم في نفسه في الدين. وإذا روجع فيه قال: اشتغلت به لأنه علم الدين وفرض الكفاية. ويلبّس على نفسه وعلى غيره في تعلمه، والفَطِن يعلم أنه لو كان غرضه أداء حق الأمر في فرض الكفاية لقدّم عليه فرض العين، بل قدم عليه كثيراً من فروض الكفايات. فكم من بلدة ليس فيها طبيب إلاّ من أهل الذمة. . . ثم لا نرى أحداً يشتغل به. . . هل لهذا سبب إلاّ أن الطب ليس يتيسر الوصول به إلى تولي الأوقاف والوصايا وحيازة مال الأيتام وتقلّد القضاء والحكومة. . . هيهات هيهات، قد اندرس علم الدين بتلبيس العلماء السوء، فاللّه تعالى المستعان وإليه

الملاذ في أن يعيذنا من هذا الغرور الذي يُسخط الرحمن ويُضحك الشيطان»[١٤].

ولا عجب في أن يكون الموحدون، في مشروعهم السياسي للإطاحة بدولة المرابطين، قد أخذوا على عاتقهم إحياء فكر الغزالي الذي سعى خصومهم إلى إماتته. ونحن نملك، من هذا المنظور، وثيقة ثمينة هي مقدمة ابن طملوس لكتابه في «**صناعة المنطق**» التي سبق لنا الاستشهاد بها. فابن طملوس، الذي كان موحدي الهوى والذي خلف ابن رشد في تطبيب أبي يوسف يعقوب المنصور، يقدم خلاصة مركّزة عن الصراع بين المرابطين والموحدين في الموقف من الغزالي. يقول: «ولما امتدت الأيام وصلت إلى هذه الجزيرة كتب أبي حامد الغزالي متفننة، فقرعت أسماعهم [= أهل الفروع] بأشياء لم يألفوها ولا عرفوها، وكلام خرج به عن معتادهم... فبعدت عن قبوله أذهانهم ونفرت عنه نفوسهم، وقالوا إن كان في الدنيا كفر وزندقة فهذا الذي في كتب الغزالي هو الكفر والزندقة، وأجمعوا على ذلك، واجتمعوا للأمير إذ ذاك وحملوه على أن يأمر بحرق هذه الكتب المنسوبة إلى الضلال بزعمهم، وعزموا عليه في ذلك حتى أجابهم إلى ما سألوه عنه، فأُحرقت كتب الغزالي وهم لا يعرفون ما فيها، وخاطب الأمير إذ ذاك جميع أهل مملكته يأمرهم بحرقها، ويعلمهم أنه هو الذي أدى إليه نظر العلماء، وقرئت مخاطبته على المنابر وشُنّع الأمر بذلك تشنيعاً عظيماً، وامتحن من كان عنده منها كتاب، وخاف كل إنسان على نفسه أن يُرمى بأنه قرأ منها كتاباً أو اقتناه، وكان في ذلك من الوعيد ما لا مزيد عليه... ثم لم تكن تمتد الأيام إلاّ قليلاً حتى **جاء اللّه بالإمام المهدي** [= ابن تومرت] رضي اللّه عنه، فبان للناس ما كانوا قد تحيروا فيه، **وندب الناس إلى قراءة كتب الغزالي رحمه اللّه**، وعرف من مذهبه أنه يوافقه، فأخذ الناس في قراءتها وأعجبوا بها، وربما رأوا فيها من جودة النظام والترتيب الذي لم يروا مثله قط في تأليف. ولم يبقَ في هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالي، إلاّ من غلب عليه إفراط الجمود من غلاة المقلدين، فصارت قراءتها شرعاً وديناً بعد أن كانت كفراً وزندقة»[١٥].

وإزاء نص حاسم الأهمية كهذا، أفلا يكون مباحاً لنا، لو أجزنا لأنفسنا أن نستخدم بعض المفاهيم بمثل السهولة أو حتى اللامسؤولية العلمية التي يستخدمها بها ناقد العقل

---

(١٤) أبو حامد الغزالي: «**إحياء علوم الدين**»، طبعة دار المعرفة المصورة عن طبعة القاهرة، م١، ص ٢١.

(١٥) نقلاً عن بالنثيا: «**تاريخ الفكر الأندلسي**»، مصدر آنف الذكر، ص ٣٦٥ ـ ٣٦٦. والتسويد منا.

العربي، أن نصف عصر الموحدين لا بأنه عصر **ثورة على المشرق**، بل عصر **ثورة على الثورة على المشرق**؟ ولكن بما أن كلمة **ثورة** تبدو لنا في الحالين مبالغاً فيها وغير مطابقة لأي واقع تاريخي أو ابستمولوجي، فإننا نُؤثر أن نتحدث عن **مشروع أيديولوجي**، في خضم الجهاد السياسي الذي أعلنه الموحدون على المرابطين، **لاستعادة الغزالي اسماً وفكراً**. وقد نبيح لأنفسنا أن نضيف هنا أن ناقد العقل العربي، الذي اتخذ من العداء النظري للغزالي «المشرقي» فرضية عمل بدئية له، إنما يدلل بذلك ـ رغم كل إشادته بـ «الثورة الثقافية» الموحدية ـ عن أنه «مرابطي الهوى» أكثر منه «موحدي الهوى».

النحو كعلم خادم للدين

ما موقع ابن مضاء في المشروع الموحدي؟

إن ناقد العقل العربي يجزم بأنه رادَ **الثورة النحوية** على المشرق مثلما رادَ يعقوب المنصور الثورة الفقهية ومثلما رادَ ابن رشد الثورة الكلامية والفلسفية.

والواقع، أن ابن مضاء، بدل أن يبرز بصفته ثائراً، يبرز أولاً بصفته موظفاً في الجهاز الإداري والأيديولوجي الموحدي.

فالرجل على علو كعبه في الفقه والنحو وعلى صلابة اقتناعه بالظاهرية بصيغتها الحزمية التي لا تعرف المهادنة في قضايا العقيدة الدينية، لا يتردد في أن يفتتح كتيِّبه في **«الرد على النحاة»** بسؤال اللّه «الرضى عن الإمام المعصوم، المهدي المعلوم، وعن خليفتيه: سيدينا أميري المؤمنين، الوارثين مقامه العظيم. وأصل الدعاء لسيدنا أمير المؤمنين ابن أمير المؤمنين، مبلغ مقاصدهم العلية إلى غاية التكميل والتتميم»[(١٦)].

وليس موضوع الشاهد هنا الدعاء «لأمراء المؤمنين» الثلاثة ـ فهذا تقليد راسخ في الثقافة العربية الإسلامية ما شذ عليه إلاّ قلّة نادرة ـ بل طلب الرضى الإلهي عن «الإمام المعصوم، المهدي المعلوم». فهنا نفارق الدعاية السياسية إلى أصول العقيدة الدينية التي سنرى أن ابن مضاء ينصِّب نفسه، مع ذلك، محامياً عن قواميتها.

(١٦) **«الرد على النحاة»**، ص ٧١. وأمراء المؤمنين المشار إليهم هم خليفة ابن تومرت الأول عبد المؤمن بن علي (٥٢٤ ـ ٥٥٨هـ) ثم ابنه يوسف (٥٥٨ ـ ٥٨٠هـ) ثم حفيده يعقوب (٥٨٠ ـ ٥٩٥هـ).

فنقطة انطلاق ابن مضاء هي الحديث المسند إلى الرسول، والذي يمكن أن يقوم بذاته مقام **برنامج عمل** للظاهرية الرافضة بضراوة لأي تدخل على النص: «من قال في كتاب اللّه برأيه فأصاب، فقد أخطأ»[17].

وبرغم أن **«الرد على النحاة»**، كما هو واضح من عنوانه، كتاب في النحو، فإنه لممّا يسترعي الانتباه أن ابن مضاء يتعامل مع علم النحو بتحرج أو بالأحرى بتشدد ديني، فيرفض له نصاب العلم القائم بذاته ولا يعترف له بأي سؤدد: فهو عنده محض **علم خادم «للعلوم الدينية، السمعية منها والنظرية»**. والحال أن من ينشغل عن هذه العلوم الدينية «التي هي الجُنَّة والهادية إلى الجَنَّة» ويقتصر «على المعارف التي لا تدعو إلى جنة ولا تزجر عن نار، كاللغات والأشعار ودقائق علل النحو ومسلّيات الأخبار» فقد «أساء الاختيار واستحب العمى على الإبصار»[18].

وهكذا يحدد ابن مضاء بنفسه **برنامج عمله بغائيته الدينية** التي لا تبيح التبحر في دقائق العلم، حتى ولو كان من «العلوم الخادمة»: «قصدي في هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغني النحويّ عنه، وأنبه إلى ما أجمعوا على الخطأ فيه»[19].

هذه الغائية الدينية، التي تقارنها عند ابن مضاء منهجية نصية مطلقة لا تلتزم بغير ظاهر الألفاظ، هي التي أملت أن يكون **«الرد على النحاة»** كتاباً يستهدف ليس فقط تجريد علم النحو من «زوائده»، بل تهبيط عمارة المنطق النحوي بالذات بقدر ما قامت، في تاريخ النحو العربي، على أساس المسعى إلى تجاوز المعطى اللفظي الخام للوصول إلى البنية التحتية للغة وشبكة علاقاتها الوظيفية.

نظرية العامل

إن كبير مؤرخي النحو العربي، شوقي ضيف، هو من يفيدنا بأن عمارة هذا النحو قامت على «نظرية العامل»، وعليها «أسس النحاة أصول النحو وسننه»، وفي مقدمتهم سيبويه صاحب **«الكتاب»** الذي «تتداخل نظرية العوامل في كل أبوابه وفصوله النحوية، بل لا نغلو إذا قلنا إنها دائماً الأساس الذي يبني عليه حديثه في مباحث النحو»[20].

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٨١.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(٢٠) شوقي ضيف: **«المدارس النحوية»**، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٧٦، ص ٦٤.

وتكمن الأهمية القصوى لنظرية العوامل في كون اللغة العربية لغة معربة. إذ «العامل هو الذي يحدث الإعراب وعلاماته من الرفع والنصب والجر والسكون»[٢١]. وقد تكون نظرية العوامل أدت دورها التاريخي وبات بالإمكان الاستغناء عنها ـ على نحو ما دعا إليه شوقي ضيف نفسه ـ بعدما تمّت العقلنة النحوية للغة العربية على أيدي الخليل وسيبويه وزملائهما وصولاً إلى كبير أصوليي النحو ابن جني. ولكن دعوة ابن مضاء إلى إبطال نظرية العوامل ـ وعليها مدار رده على النحاة ـ لا تكتسب من جراء ذلك أي مشروعية نظرية. وذلك بكل بساطة لأنها دعوة من خارج اللغة ومن خارج علمها المطابق الذي هو علم النحو. فنظرية العوامل، وإن بدت اليوم من الزوائد الفائتة تاريخياً والقابلة للاستغناء عنها، لم تفرض ـ كما كان لاحظ روجيه أرنالديز ـ قواعد عقلية وضوابط منطقية على اللغة العربية من خارجها، بل تقيدت بذات منطقها المباطن[٢٢]. والحال أن ما يفعله ابن مضاء ـ بالإرث عن ابن حزم ـ هو العكس تماماً: فهو لا يطالب بإبطال نظرية العوامل إلاّ لأنه لا يقرّ بالسؤدد الذاتي لعلم النحو، وإلاّ لأنه يروم إخضاع المنطق النحوي ـ هذا إن لم يُلْغِه ـ للمنطق اللاهوتي كما يصدر عنه هو نفسه، أي منطق المذهب الظاهري الذي لا يعترف بأي معقولية للمبنى كما للمعنى إلاّ **بالتبعية المطلقة لظاهر ألفاظ النص**.

حول مقولة الفاعل

ولنأخذ على سبيل المثال موقفه من مقولة الفاعل النحوية. فمعلوم أن الفاعل عند القائلين من النحاة بنظرية العوامل ـ وليسوا جميعهم من القائلين بها ـ مرفوع بعامله الفعل وناصب لمعموله المفعول به. والحال أن ابن مضاء يرفض مقولة الفاعل بالذات من منطلق ديني وكلامي. فعنده أن الفعل بإطلاق هو للّه وحده، وأنّ لا فاعل في الوجود يمكن أن يسمى بهذا الاسم سوى اللّه. يقول: «فمن ذلك ادعاؤهم أن النصب والخفض والجزم لا تكون إلاّ بعامل لفظي، وأن الرفع منها يكون بعامل معنوي. وعبروا عن ذلك بعبارات توهم في قولنا (ضرب زيد عمراً) أن الرفع الذي في زيد والنصب الذي في عمرو إنما أحدثه ضرب... وأما في مذهب أهل الحق فإن هذه

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٢٢) روجيه أرنالديز: «النحو واللاهوت عند ابن حزم القرطبي» *(Grammaire et Théologie Chez Ibn Hazn de Cordoue)*، منشورات مكتبة فران، باريس ١٩٨١، ص ٩٧.

الأصوات هي من فعل اللّه تعالى، وإنما تنسب إلى الإنسان كما ينسب إليه سائر أفعاله الاختيارية[٢٣]. وأما القول بأن الألفاظ يحدث بعضها بعضاً فباطل عقلاً وشرعاً، لا يقول به أحد من العقلاء لمعانٍ يطول ذكرها: منها أن شرط الفاعل أن يكون موجوداً حينما يفعل فعله، ولا يحدث الإعراب في ما يحدث فيه إلاّ بعد عدم العامل، فلا يُنْصَب «زيد» بعد «إن» في قولنا (إن زيداً) إلاّ بعد عدم «إن»[٢٤]. فإن قِيل بمَ يُردّ على من يعتقد أن معاني هذه الألفاظ هي العاملة؟ قيل: الفاعل عند القائلين به إما أن يفعل بإرادة كالحيوان، وإما أن يفعل بالطبع كما تحرق النار ويبرد الماء، ولا فاعل إلاّ اللّه عند أهل الحق، وفعل الإنسان وسائر الحيوان فعلُ اللّه تعالى. كذلك الماء والنار وسائر ما يفعل. وقد تبيّن هذا في موضعه. وأما العوامل النحوية فلم يقل بعملها عاقل، لا ألفاظها ولا معانيها، لأنها لا تفعل بإرادة وطبع»[٢٥].

ولا يعسر علينا هنا أن ندرك أن التخليط الذي يقع فيه ابن مضاء ناجم عن إزاحته مقولة **الفاعل** عن نصابها **النحوي** إلى نصاب **منطقي** أو **كلامي**. ففاعل الفعل عند النحاة ليس هو فاعله عند أرسطو، ولا عند الأشاعرة. فليس إلزامياً في النحو أن يكون فاعل

---

(٢٣) يسوق ابن مضاء هذا الكلام رداً منه على ابن جني الذي كان زيّف بعض التزييف نظرية العوامل بتوكيده في **خصائصه** أن العمل في إعراب الكلمات من رفع ونصب وجر وجزم هو «في الحقيقة ومحصول الحديث للمتلكم نفسه». ولكن ابن مضاء، مع ترحيبه بمخالفة ابن جني لغيره من النحاة وبتحفظه على نظرية العوامل، يرفض مسايرته في قوله بأن عامل الإعراب هو المتكلم نفسه، دامغاً إياه بأنه «قول المعتزلة». **فهو لا يناقش إذن ابن جني مناقشة النحوي للنحوي، بل مناقش الظاهري للمعتزلي**. وهذا دليل إضافي على أنه لا يرد على النحاة من موقع النحو، وعلى أنه لا يعترف لهذا العلم بسؤدد ذاتي.

(٢٤) يمارس ابن مضاء هنا الأشعرية بدون أن يدري. فهو يتعامل مع مفردات العبارة وكأنها أعراض، والأعراض كما كان يقول الأشاعرة لا تبقى وقتين. ومن هنا توهمه بأن «إن» تنعدم قبل النطق بـ «زيد»، والمعدوم لا عمل له بالموجود. وما يغيب عن ابن مضاء هنا أن اللغة ليست محض أصوات، وأن العبارة لا تستمد معناها من مفردات أصواتها، بل من تراكب هذه المفردات وتآلفها في نسق دال، أي في جملة مفيدة كما يقول أهل النحو. ولكن حتى لا نظلم ابن مضاء فلنذكر أن من ورّطه في فكرة انعدام الألفاظ ـ ومعها عملها ـ بعد النطق بها هو ابن جني نفسه الذي قال، في معرض تضعيفه نظرية العوامل وتوكيده بأن حركات الإعراب هي للمتكلم نفسه، إن «ضرب انتهت بمجرد النطق بها، فلا يمكن أن تكون عاملاً في زيد أو عمرو، فليس الفعل عاملاً في الفاعل ولا المفعول، وليست إن تنصب المبتدأ وترفع الخبر. . . فهذا كلام لا معنى له».

(٢٥) **«الرد على النحاة»**، ص ٧٦ ـ ٧٨.

الفعل هو فاعله بالمعنى. فعندما نقول بصيغة الفعل اللازم «مات الرجل» أو بصيغة الفعل المتعدي «قتل الرجل»، فإن فعل الموت أو القتل يكون قد وقع لا به، بل عليه، كما لو أنه مفعوله. وقد نبّه ابن جني إلى هذه الواقعة النحوية منذ أكثر من ألف عام عندما قال: «اعلم أن هذا الموضع هو الذي يتعسّف بأكثر من ترى. وذلك أنه لا يعرف أغراض القومَ... وهذا كقولهم: يقول النحويون إن الفاعل رفع، والمفعول به نصب، وقد ترى الأمر بضد ذلك، ألا ترانا نقول: ضرب زيد فترفعه وإن كان مفعولاً به، ونقول: إن زيداً قام فننصبه وإن كان فاعلاً، ونقول: عجبت من قيام زيد فنجره وإن كان فاعلاً... ومثل هذا يتعب مع هذه الطائفة، لا سيما إذا كان السائل عنه مَنْ يلزم الصبرُ عليه. ولو بدأ الأمر بإحكام الأصل لسقط عنه هذا الهوس وهذا اللغو. ألا ترى أنه لو عرف **أن الفاعل عند أهل العربية ليس كل من كان فاعلاً، وأن الفاعل عندهم إنما هو كل اسم ذكرته بعد الفعل، وأسندت ونسبت ذلك الفعل إلى ذلك الاسم... لسقط صداع هذا المضعوف السؤال**»[٢٦].

حول العوامل المقدرة

هذه النزعة الكلامية المخارجة للنحو كعلم قائم بذاته تطالعنا أيضاً في موقف ابن مضاء الرافض لما يسميه النحاة «العوامل المحذوفة» أو «العوامل المقدرة». فعندهم أن المنصوب مثلاً، يُنصب بناصب، معنوي أو لفظي. فإن لم يتلفظ بالناصب كان لا بد من تقديره. فعندما تقول العرب مثلاً: «تسمعَ بالمعيدي خير من أن تراه»، فلا بد من تقدير أن مصدرية محذوفة نصبت الفعل المضارع «تسمع». ولا شك في أن النحاة غلوا أحياناً في تقدير العوامل المحذوفة إلى حد التمحل وأوقعوا أنفسهم في لزوم ما لا يلزم. وقد انتهزها فرصة ليشنّع على غلوهم. وهو في ذلك بلا أدنى ريب محق. ولكنه يغلو هو نفسه في الاعتراض على تقدير العوامل المحذوفة إلى حد السقوط في الحرفية والتمسك بظاهر الألفاظ والإضراب عن كل تأويل أو عقلنة نحوية. وبهذا الصدد تحديداً تعاود نزعته الظاهرية ظهورها لتكشف عن أن هاجسه الحقيقي ليس تيسير النحو وتخليصه مما «يستغني النحوي عنه» كما جاء في مستهل **«الرد على النحاة»**، بل منع

---

(٢٦) أبو الفتح عثمان بن جني: **«الخصائص»**، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٨٦، ج١، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

التأويل والتقدير في النص القرآني - حتى ولو كانا من طبيعة نحوية خالصة - باعتبار ذلك **حراماً موجباً للعقاب**. يقول: «إن قيل إن معاني الألفاظ المحذوفة موجودة في نفس القائل، وإن الكلام بها يتم، وإنها جزء من الكلام القائم في النفس، المدلول عليه بالألفاظ... لزم أن يكون الكلام ناقصاً، وأن لا يتم إلا بها، لأنها جزء منه، وزدنا في كلام القائلين ما لم يلفظوا به، ولا دلنا عليه دليل إلا ادعاء أن كل منصوب لا بد له من ناصب لفظي. وقد فرغ من إبطال هذا الظن باليقين. وادعاء الزيادة في كلام المتكلمين من غير دليل يدل عليها خطأ بيِّن، لكنه لا يتعلق بذلك عقاب. وأما طرد ذلك في كتاب اللّه تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وادعاء زيادة معانٍ فيه من غير حجة ولا دليل إلا القول بأن كل ما ينصب إنما يُنصب بناصب... فالقول بذلك حرام... وقد قال رسول اللّه ﷺ: من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ. ومقتضى هذا الخبر النهي، وما نُهي عنه فهو حرام... وقال صلى اللّه عليه وسلم: من قال في القرآن بغير علم فقد تبوأ مقعده من النار. وهذا وعيد شديد... ومن بنى الزيادة في القرآن بلفظ أو معنى على ظن باطل، فقد قال في القرآن بغير علم، وتوجه الوعيد إليه»[27].

إقالة المنطق النحوي

هكذا تنتهي **النزعة البيانية المطلقة** - وهذا هو المؤدى الحقيقي للظاهرية - بابن مضاء القرطبي إلى مفارقة فريدة من نوعها في تاريخ العقل العربي الإسلامي. فانذعاره من أي تدخل عقلي - حتى ولو كان من طبيعة نحوية خالصة - على النص القرآني يحدو به إلى حفر خندق واصطناع تنافر ما بين هذا النص والمنطق النحوي، مع أن النحو لم يرَ النور كعلم ولم يتطور ذلك التطور المنقطع النظير في الثقافة العربية الإسلامية بالمقارنة مع الثقافات الأخرى إلا بقدر ما وظف نفسه من لحظة تخلّقه الأولى في خدمة **المقروئية القرآنية**. فالنحاة قد صاروا في نظر صاحب **الرد عليهم** خصوماً، بل معتدين على حرمة النص القرآني، مع أن لسان حالهم كان ولا يزال يقول من البداية إلى النهاية بأن علمهم «علم مستنبط بالقياس والاستقراء من كتاب اللّه تعالى وكلام فصحاء العرب»[28]، وأن الغرض الذي لا محيد له عنه هو «الوصول إلى التكلم بكلام العرب

(٢٧) **«الرد على النحاة»**، ص ٨١ - ٨٢.

(٢٨) الحسين بن موسى الدينوري: **«ثمار الصناعة في النحو»**، نقلاً عن السيوطي: **«الاقتراح في علم** =

على الحقيقة صواباً غير مبدّل ولا مغيّر وتقويم كتاب اللّه الذي هو أصل الدين والدنيا والمعتمد»[٢٩].

ولئن يكن ناقد العقل العربي قد حدّ المشروع الثقافي لابن مضاء القرطبي ـ بالمشاركة مع ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون ـ بأنه «إعادة تأسيس البيان على البرهان»، فلنا أن نقلب الإشكالية إلى حد القول بأن انتفاضته على أهل النحو تجد غائيتها في إعلان السؤدد المطلق للبيان واكتفائه بذاته باعتباره برهان ذاته دونما حاجة إلى تدخل مخارج له ولو في شكل المنطق النحوي.

ولئن يكن ناقد العقل العربي قد حدّ ابستمولوجياً المشروع إياه بأنه «توظيف جملة من المبادئ والمفاهيم والاجراءات المعرفية التي كانت تؤسس التفكير العلمي البرهاني في ذلك العصر ولا زالت تؤسسه إلى اليوم»، فإن انتفاضة ابن مضاء على النحو والنحاة لم تستهدف ـ على العكس من ذلك تماماً ـ سوى الإعلان عن **لامشروعية الاجراءات المعرفية** في المقروئية القرآنية بصورة خاصة، وفي المقروئية اللغوية بصفة عامة، حتى ولو التزمت بمنطق النحويين لا بمنطق المنطقيين. فـ«**الرد على النحاة**» هو في واقعه العميق بمثابة إعلان عن **ضرورة استقالة المنطق النحوي** وإعادة تأسيس **لعدم السؤال**. فنعم للنحو، ولكن لا لمنطق النحو. نعم للرفع والنصب والجر والجزم، ولكن لا لعلل الرفع والنصب والجر والجزم. فالنحو **علم وصفي، لا سببي**. واللغة تؤخذ على ظاهرها، والمقولات النحوية تسلّم تسليماً، ولا يُقبل فيها سؤال كيف ولمَ. ومع الإقرار بأن العربية لغة معربة، فإن الحركات الإعرابية المتغيرة هي من المسلّمات والوقائع اللغوية الخام التي لا تحتاج إلى تفسير، وليست تعبيراً عن الدينامية الوظيفية للغة. وهكذا يقول ابن مضاء: «وكما أنّا لا نسأل عن عين عِظْلِم وجيم جَعْفر وباء بُرْثُن[٣٠]، لمَ فُتحت هذه، وضُمت هذه، وكسرت هذه، فكذلك أيضاً لا نسأل عن رفع (زيد). فإن قيل: زيد متغير الآخر، قيل: كذلك عظلم، يقال في تصغيره بالضم، وفي جمعه على فعالل بالفتح. فإن قيل: للاسم أحوال يرفع فيها، وأحوال ينصب

= **أصول النحو**»، تحقيق أحمد سليم الحمصي ومحمد أحمد قاسم، جروس برس، طرابلس ١٩٨٨، ص ٣٨.

(٢٩) أبو القاسم الزجاجي: «**الإيضاح في علل النحو**»، تحقيق مازن المبارك، دار النفائس، الطبعة الثانية، قُم ١٣٦٣هـ، ص ٩٥.

(٣٠) العظلم نبت، والبرثن مخلب السبع والطير الكاسر، وجعفر اسم علم ومعناه بالأصل النهر.

فيها، وأحوال يخفض فيها، قيل: إذا كانت تلك الأحوال معلولة بالعلل الأُوَل، الرفع بكونه فاعلاً، والنصب بكونه مفعولاً، والخفض بكونه مضافاً إليه. . . صار الآخر كالحرف الأول الذي يكسر في حال الإفراد، ويفتح في حال الجمع، ويضم في حال التصغير»(٣١).

الأدوات «المشرقية» لانتفاضة ابن مضاء

ويدون أن ننكر في محصلة الحساب أن انتفاضة ابن مضاء على منطق النحو العربي يمكن أن تقدم عناصر لا تخلو من خصوبة لأيّ مشروع لتجديد عمارة النحو العربي، فإننا نطرح سؤالاً أخيراً: هل كانت هذه الانتفاضة «ثورة» على نحو المشرق، وهل استهدفته، لا من حيث هو **نحو**، بل من حيث هو **مشرقي**، طبقاً لفرضية ناقد العقل العربي؟.

الواقع أنه إن لم يكن هناك مناص من مثل هذا الحصر الإقليمي، فلنقل إن ابن مضاء ثار بالفعل على نحاة المشرق، ولكنه وظف في ثورته هذه مشارقة النحاة.

ففي دعوته إلى إبطال نظرية العوامل استند كما رأينا إلى ابن جني في «**الخصائص**» وأخذ عنه مقولته الحاسمة الأهمية في أن الفعل اللغوي «إنما هو للمتكلم نفسه، لا لشيء غيره»، وإن يكن ـ هو ـ ردّ هذا الفعل اللغوي إلى اللّه لأنه لا «فاعل إلاه عند أهل الحق»(٣٢).

وفي دعوته إلى «إلغاء العلل الثواني والثوالث» ينهل أيضاً من معين ابن جني الذي كان سبق إلى نقد بعض النحاة على قولهم بـ «علة العلة، وعلة علة العلة»(٣٣).

---

(٣١) «**الرد على النحاة**»، ص ١٣٨. ويعلق شوقي ضيف على هذا النص بقوله: «أرأيت كيف ينتهي ابن مضاء بالنحو العربي؟ إنه يريد أن يحذف منه كل ما يستغني الإنسان عنه في معرفة نطق العرب بلغتهم. وإنه ليتصور أواخر الكلم كأحوال أوائله، فهي أحوال لغوية بسيطة، لا تحتاج معرفها إلى عسر في الفهم، ولا إلى بعد في التأويل».

(٣٢) الواقع، وخلافاً لما يفترض ابن مضاء، ومعه من بعده بعض مؤرخي النحو المحدثين، فإن ابن جني لم يكن هو أول من قال بأن الفعل اللغوي إنما هو للمتكلم. فقد سبقه إلى ذلك، على ما يبدو، جيل من النحاة، ومنهم على سبيل المثال الزجاجي (ت٣٣٧هـ) الذي قال إن «هذه الأشياء، أسماء وأفعالاً وحروفاً. . . كلها أفعال للمتكلم لأنها كلام ونطق، والكلام يفعله المتكلم ويوجده بعد أن لم يكن، فهو فعل من أفعاله» («**الإيضاح في علل النحو**»، ص ٤٣).

(٣٣) ابن جني: «**الخصائص**»، مصدر آنف الذكر، ج ١، ص ١٧٤.

أما مطالبته بإلغاء تقدير «أن» مصدرية بعد فاء السببية وواو المعية فهو يدين بها دينونة مباشرة لأبي عمر بن إسحق الجرمي (ت ٢٢٥ هـ) الذي أنكر على سيبويه دعواه بأن «الفعل المضارع يُنصَب بعدهما بأن مضمرة» مؤكداً «أنهما تنصبان المضارع بأنفسهما من دون حاجة إلى تقدير»(٣٤).

ولئن اعترض ابن مضاء على تقدير متعلقات للمجرورات وأنكر الحاجة إلى تقدير عوامل محذوفة تعلق بها المجرورات من قبيل «مستقر» أو «كائن» في قولنا «زيد في الدار» و «رجل من قريش»، فقد سبقه إلى هذا الاعتراض ابن السراج (ت ٣١٦ هـ) الذي «كان لا يرى ما يراه الجمهور من أن الظرف والجار والمجرور إذا وقعا خبراً أو حالاً أو نعتاً فيتعلقان بمحذوف تقديره مستقر أو استقر»(٣٥).

ولئن ذهب ابن مضاء إلى أنه لا داعي إلى تقدير ضمائر مستترة في الأفعال كما في قول من يقول «زيد قام» فيقدر أن في «قام» ضميراً فاعلاً، واعتبر ان في مثل هذا الإضمار «زيادة لا فائدة فيها»، فقد سبقه إلى هذا القول ـ باعترافه ـ الكسائي (ت ١٨٣هـ) الذي أجاز حذف الفاعل دونما حاجة إلى إضماره(٣٦).

وفي الوقت الذي ينتصر ابن مضاء لآراء نحاة بعينهم من المشارقة ضد آراء نحاة غيرهم من المشارقة أيضاً، فإنه في المرة اليتيمة التي يأتي فيها بذكر نحاة من الأندلس فإنما يفعل ذلك لينتقدهم. فهو عندما يورد في مختتم كتابه قولاً للمبرد ليبيّن من خلاله فساد التعليل بالعلل الثواني، يضيف: «وكان الأعلم ـ رحمه اللّه ـ على بصره بالنحو مولعاً بهذه العلل الثواني، ويرى أنه إذا استنبط منها شيئاً فقد ظفر بطائل. وكذلك كان صاحبنا الفقيه أبو القاسم السهيلي على شاكلته ـ رحمه اللّه ـ يولع بها، ويخترعها، ويعتقد ذلك كمالاً في الصنعة وبصراً بها»(٣٧).

«**الرد على النحاة**» أبعد ما يكون إذاً قابلية للتفسير بصراع موهوم بين نحو مشرقي

---

(٣٤) شوقي ضيف: «**المدارس النحوية**»، ص ١١٤.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٣٦) «**الرد على النحاة**»، ص ٩٠ ـ ٩٣.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٣٧. والأعلم هو أبو الحجاج الشنتمري، المشهور بعلم العربية واللغة، المتوفى بإشبيلية سنة ٤٧٦هـ. والسهيلي هو أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد اللّه «الأندلسي المالكي النحوي الحافظ»، صاحب «**الروض الأنف**»، وُلِد بمالقة سنة ٥٠٨ وتوفي بمراكش سنة ٥٨١هـ.

ونحو مغربي. **فابن مضاء ينتمي انتماءً رأسياً، وبالكلية، إلى النظام المعرفي للعقل العربي الإسلامي بمنحاه البياني الأكثر إطلاقية**. ولئن تمحور كل مدار كتيّبه على إلغاء نظرية العوامل وإبطال تقدير المحذوفات والمضمرات والمستترات ومنع التأويل بالإضافات المقدرة والتعليل بالعلل الثواني والثوالث، فبسائق الخوف ـ كما يؤكد ويكرر التوكيد ـ من «ادعاء زائد في كتاب اللّٰه بظن»، والزيادة بالظن هي مما «يستغنى عنه» وليست مما «يحتاج إليه»، و «هذا في كلام الناس، فأما في كلام اللّٰه فحرام»[٣٨].

ونحن لسنا ممن ينكر أن الملابسات التاريخية والشروط الجغرافية والعوامل الديموغرافية أو حتى الإثنية، يمكن أن تتأدى هنا وهناك إلى حدوث تلوّنات وبروز تمايزات ما بين مشرق ومغرب، أو حتى ما بين مشرق ومشرق أقصى أو مغرب ومغرب أقصى. وقد رأينا مثالاً على ذلك في التطور الخارق للمألوف للمالكية الفروعية ـ كما للظاهرية الأصولية جزئياً ـ في الجناح المغربي/الأندلسي من الحضارة العربية الإسلامية. ولكن هذا شيء، ورفع تلك التلونات والتمايزات إلى درجة **القطيعة المعرفية** شيء آخر. **ففي مثل هذه الحال يكفّ مفهوم العقل العربي الإسلامي نفسه، كمقولة ابستمولوجية، عن الاشتغال.**

---

(٣٨) «الرد على النحاة»، ص ٨٩ و١٢٢.

[٥]

الشاطبي:
شافعيّ عصر الاندثار

«البرهان قائم على البيان».

[الشاطبي: «**الموافقات**»]

يحضر الشاطبي أبو إسحق، فقيه غرناطة المتوفى سنة ٧٩٠هـ، في مشروع الجابري لنقد العقل العربي بوصفه واحداً من أقطاب تلك **المدرسة البرهانية** المثمّنة عالي التثمين من قبله، والموصوفة تارةً بأنها أندلسية وطوراً بأنها مغربية، وهذا بالتعارض ـ بطبيعة الحال ـ مع المدرسة المشرقية المخفوضة إلى **المرتبة البيانية**، وحتى إلى ما دونها: **المرتبة العرفانية**.

ومع أن الشاطبي عاش ومات في القرن الثامن الهجري، فإن أول ما يلفت النظر في تعاطي ناقد العقل العربي معه إصراره على قراءته بالإحالة إلى القرن الخامس. آية ذلك أن هذا القرن هو، في الابستمولوجيا الجابرية، قرن الشرخ الجيولوجي في العقل العربي الإسلامي. ففي المشرق «استفحلت مع بداية القرن الخامس الهجري أزمة البيان الداخلية»، ولم تجد محاولات أقطاب المعتزلة (القاضي عبد الجبار) والأشاعرة (الإمام الجويني) فتيلاً، ، إذ اكتفت «بجمع آراء الأصحاب والأساتيذ والمفاضلة بينها وتأييد ما يبدو منها أكثر قدرة على مواجهة الأزمة»، في حين «أن الأمر كان يتطلب طرح مشكلة الأسس، وبالتالي العمل على إعادة التأسيس، إعادة تأسيس البيان». هذا بالنسبة إلى البيان. أما بالنسبة إلى العرفان والبرهان «فقد كان القرن الخامس الهجري هو العصر الذي توجت فيه عملية المصالحة بين البيان والعرفان (على يد القشيري)، وبين العرفان والبرهان (على يد ابن سينا)... مما فسح المجال لذلك التداخل التلفيقي (على يد

الغزالي) الذي طبع ـ ويطبع ـ الثقافة العربية الإسلامية منذ القرن الخامس الهجري».
ولكن في الوقت الذي طغى على المشرق «ذلك التيّار الجارف، تيّار التداخل التلفيقي المكرِّس للتقليد في عالم البيان وللظلامية في عالم العرفان وللشكلية في عالم البرهان»، كان المغرب يشهد، في ذلك القرن إياه، إطلالة «الاتجاه التجديدي» الذي دشنه ابن حزم «منذ أوائل القرن الخامس الهجري نفسه»، والذي «تكشف عن مشروع ثقافي عام يرمي إلى إعادة تأسيس البيان على البرهان» من خلال «توظيف جملة من المبادئ والمفاهيم والاجراءات المعرفية التي كانت تؤسس التفكير العلمي البرهاني في ذلك العصر ولا زالت تؤسسه إلى اليوم»[1].

التضخيم الابستمولوجي للشاطبي

إنما في سياق هذا المشروع الثقافي العام، الذي يعمّده ناقد العقل العربي باسم «المشروع الثقافي الأندلسي المغربي»، يحتل الشاطبي موقعه البارز كقطب من أقطاب الرباعي (ابن حزم، ابن رشد، الشاطبي، ابن خلدون) أو الخماسي (بزيادة ابن باجة أو ابن مضاء القرطبي) الذي قاد «المدرسة العقلانية النقدية الأندلسية المغربية» التي رمت بكل ثقلها من أجل «إعادة تأسيس البيان على البرهان» ـ كما لا يملّ الجابري من التكرار ـ «وذلك بتوظيف سلطات معرفية بديلة ترجع كلها إلى سلطة العقل وحده، أو تشكل بمجموعها كيانه وفاعليته»[2].

ومع أن ناقد العقل العربي يحرص على أن يكيل الثناء بالتساوي لجميع ممثلي «المشروع الثقافي الأندلسي المغربي» ـ مع توسيعه ليشمل عند الحاجة ابن طفيل وحتى ابن تومرت ـ فإنه يخص الشاطبي بموقع متميز من خلال مساواته، في المرتبة البرهانية، بابن رشد وابن خلدون. وهكذا يقرر باندفاع تقييمي لا يضبطه الحذر النقدي: «هناك شخصية علمية أندلسية عاشت بعد ابن رشد بنحو قرنين وعاصرت ابن خلدون لم تحظ بما تستحق من الاهتمام، على الرغم من أنها ترقى إلى مستوى هذين الرجلين. والحق أنه إذا كان ابن رشد يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الفلسفة، وإذا كان ابن خلدون يمثل أوج الفكر التاريخي والاجتماعي في الثقافة العربية

(١) «**بنية العقل العربي**»، ص ٥٥٧ ـ ٥٥٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥٦٧.

الإسلامية، فإن الشاطبي يمثل قمة ما وصل إليه العقل العربي في ميدان الأصول. ولا يجمع بين هذه الشخصيات الثلاث كون كل منها قد بلغ بمادة «اختصاصه» أوجها في الفكر العربي الإسلامي وحسب، الشيء الذي يجعل المقارنة بينهم مقارنة نسبية لا غير، بل إن ما يجمع بينهم في نظر الباحث الابستمولوجي هو أنهم يقعون على مستوى واحد من النضج العقلاني، على درجة واحدة في مجال التجديد والابداع العقليين»[٣].

وبما أن النمط الأعلى ـ والأرقى ـ للمعقولية، في نظر ناقد العقل العربي، هو النمط الأرسطي، وعلى الأقل بالنسبة إلى العصور الوسطى، فإنه لا يتردد في أن يقطع بـ «أرسطية» الشاطبي. وبالفعل، وفي النص الذي يحمل بالتحديد عنوان «النزعة البرهانية في المغرب والأندلس»، يقول: «إن نموذج المعقولية في الطريقة البرهانية خلال القرون الوسطى كان النموذج الأرسطي، ولذلك فليس غريباً أن نجد ملامح هذا النموذج في كل محاولة لإضفاء المعقولية على البناءات الفكرية، سواء منها ما له طابع فكري محض كالعقليات (ابن رشد)، أو ما يؤطره العقل كأصول (الشاطبي)، والتفسير التاريخي (ابن خلدون)»[٤].

بل إن الجابري لا يكتفي بأن يجعل من الشاطبي نداً أرسطياً لابن رشد ولابن خلدون (أو لابن حزم في نص آخر) «في نزعتهما العقلانية النقدية الرامية إلى تأسيس البيان على البرهان»، بل يغلو ويتطرف إلى حد الخروج على الرصانة العلمية ـ في الوقت نفسه الذي يدعو فيه قارئه إلى التمسك بحبلها ـ ليؤكد أن الشاطبي لم يكن أرسطو عصره في علم أصول الفقه فحسب، بل كان رائداً «لفلاسفة العلم المعاصرين» في فتوحاتهم في مجال الابستمولوجيا، أي «علم أصول المعرفة العلمية». وهكذا يقول بالحرف الواحد وهو يقدم للفقرة التي يخصصها للشاطبي في الفصل الأخير من «بنية العقل العربي» كرائد «للعلم البرهاني» في الأصوليات: «وإننا نتوقع من القارئ غير المختص (وهو مخاطبنا الرئيس في هذا الكتاب) أن يخرج من هذا الملخص الوجيز الذي سنخصصه للشاطبي مقتنعاً بأننا فعلاً أمام شخصية علمية في مستوى ابن رشد

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٣٨.

(٤) «التراث والحداثة»، ص ٢١١. والواقع أن الجابري لا يعمم في هذا النص ـ الذي قرأه كمداخلة في إطار ندوة معقودة بالأندلس عام ١٩٩٠ ـ حكم «الأرسطية» على الثلاثي الرشدي ـ الشاطبي ـ الخلدوني وحده، بل كذلك على جماع «المدرسة البرهانية التي طبعت بطابعها التفكير العلمي والفلسفي في الأندلس» (ص ٢٠٢).

وابن خلدون. أما إذا كان القارئ ممن له إلمام بما يروّج في الابستمولوجيا المعاصرة (= علم أصول المعرفة العلمية) وكانت هذه هي المرة الأولى التي يتعرف فيها إلى الشاطبي، فإننا لا نشك في أنه سيهتز دهشة وتعجباً، لأنه سيقرأ في خطاب الشاطبي المعاني نفسها التي يقرأها في خطاب فلاسفة العلم المعاصرين. وفي هذه الحالة فإننا نطلب منه أن يستعين برصانة فكر الشاطبي واتزانه فلا يسلك مسلك أمثال أولئك الذين انفعلوا، من الباحثين العرب المعاصرين، عند قراءة الغزالي، انفعالاً قادهم إلى القول بأنه سبق ديكارت إلى الشك وسبق هيوم إلى فكرة العادة!»[٥].

ومع أن ناقد العقل العربي يدلل هنا على انفعال يجاوز انفعال الباحثين العرب المشار إليهم، فإننا لن نتوقف عند ما يصوره فتحاً ابستمولوجياً شاطبياً، لأننا نعتقد أن المقارنة مع الابستمولوجيا المعاصرة عقيمة، وفي غير محلها أصلاً، نظراً إلى أنها تضرب صفحاً كلياً عن الانقلاب الجذري في شروط الممارسة المعرفية ما بين القرن الثامن الهجري والقرن العشرين الميلادي. وبالمقابل، إننا لا نستطيع سكوتاً عندما نجد ناقد العقل العربي مندفعاً إلى التوكيد بسائق من الانفعال ذاته، أن الشاطبي «قد دشن قطيعة ابستمولوجية حقيقة مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده (= بعد الشافعي)»[٦]. فإن يكن ناقد العقل العربي قد غلا في النص السابق بحماسته الابستمولوجية إلى حد التحليق بالشاطبي فوق عصره لإسقاطه في الفضاء العقلي للقرن العشرين، فإنه في هذا النص يقطعه عن جذوره العقلية ذاتها ليعزله، باسم الابستمولوجيا دوماً، في «قطيعة» مع الاستمرارية التراثية التي بدونها يفقد مشروعه لإعادة تأصيل الأصول معناه ومشروعيته معاً.

والواقع أنه ليست هذه المرة الأولى التي يتحدث فيها ناقد العقل العربي ـ بنوع من الاستسهال اللفظي ـ عن **«قطيعة ابستمولوجية»**. فقد وجدناه يلجأ إلى هذا المفهوم عينه «ليقطع» ما بين «عقل» المغرب و«عقل» المشرق، وعلى الأخص ما بين ابن رشد وابن سينا. ولكن مع فارق أساسي هذه المرة. فابن رشد الأرسطي الهوى ما كان إلا ليهتز في قبره طرباً لو سمع من يقول له بعد ثمانية قرون من وفاته إنه أنجز «قطيعة ابستمولوجية» مع خصمه «المحرِّف» للأرسطية ابن سينا. أما الشاطبي فما كان إلا ليهتز

(٥) «بنية العقل العربي»، ص ٥٣٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٤٠.

غضباً ـ لا طرباً ـ لو قيل له إنه أنجز مثل تلك القطيعة مع أستاذه وملهمه الشافعي. فالشاطبي، الذي كان يقول إن الرجال مفاتيح العلم، ليس له ـ ولمشروعه في إعادة تأصيل الأصول ـ سوى مفتاح واحد: فليس كمثله من صَبَا إلى أن **يكون للأزمنة المتأخرة ما كانه الشافعي للأزمنة المتقدمة**. والواقع أنه لو كان لنا أن ندرس الشاطبي على ضوء ما أسماه بنفسه «فساد الزمان» بالإحالة إلى عصره، لكان أجدر بنا أن نسميه «شافعي عصر الانحطاط». ولكن نظراً إلى الحمولة القيمية السالبة لهذا التعبير، فإننا نؤثر أن نتكلم على «شافعي عصر الاندثار»، وهو تعبير أكثر مطابقة من الناحية التاريخية لواقع مصائر الأندلس الإسلامية قبل زوالها من خارطة التاريخ. وأيّاً يكن من أمر، فتلك هي نقطة خلافنا الأولى مع ناقد العقل العربي. فهو لا يبيح لنفسه أن يجمع ابن حزم وابن رشد والشاطبي في «لحظة» واحدة، ولا أن يتحدث عن «النقلة الابستمولوجية الهائلة» التي دشنها الشاطبي في الفكر الأصولي بالتواصل مع المشروع الحزمي الرشدي[7]، ولا أن يموضع «لحظة ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون» ـ التي مثلت «لحظة جديدة تماماً في تاريخ الفكر العربي»[8] ـ **زمانياً** في القرن الخامس الهجري **ومكانياً** في قرطبة، نقول: إنه لا يبيح لنفسه هذا كله إلا بقدر ما يغيّب عن نفسه وعن قارئه معاً واقعة تأخر زمان الشاطبي إلى «ليل الانحطاط» في ختام القرن الثامن الهجري، وواقعة انحصار مكان الشاطبي في غرناطة، آخر ملاجئ الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس قبل سقوطها، بدورها، بعد مئة عام بالضبط من وفاة الشاطبي[9].

والواقع أن **الاستمرارية** التي يخترعها الجابري للنزعة البرهانية المغربية، من خلال

(٧) المصدر نفسه، ص ٥٤٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٥١.

(٩) بديهي أن **تجاهل** الابستمولوجيا الجابرية للتأخر الزماني للشاطبي لا يرادف **جهلاً** بهذا التأخر من قبل ناقد العقل العربي. فالجابري يؤسس الاستمرارية الابستمولوجية المزعومة للمشروع الحزمي ـ الرشدي ـ الشاطبي رغم ـ وربما بسبب ـ علمه بالتأخر الزماني للشاطبي عن ابن رشد بقرنين وعن ابن حزم بثلاثة قرون ونيف. فهو من يقول في موضع آخر عن الشاطبي أنه «آخر كبار فقهاء الأندلس» (**بنية العقل العربي**، ص ١٦٣). ولكنه هنا أيضاً لا يصيب سديداً من القول، إذ إن الأندلس ـ أو البقية الباقية منها بالأحرى ـ عرفت بعد الشاطبي فقهاء كباراً، وفي مقدمتهم تلميذه أبو بكر بن عاصم، المتوفى سنة ٨٢٩هـ، صاحب المنظومة الفقهية الشهيرة «**تحفة الحكام**».

حصرها بمدرسة قرطبة، ليست أقل مدعاة للغرابة من **القطيعة** التي يعزوها إليها مع الفكر المشرقي «البياني» و «العرفاني». هكذا نجده يقول في نص يحمل بالتحديد عنوان «قرطبة ومدرستها الفكرية»: «إن الأطروحة التي سنعرضها في هذه العجالة تتلخص بالقول بوجود **مدرسة فكرية قرطبية متميزة** في الأندلس طبعت بطابعها الفكر العربي الإسلامي في الأندلس والمغرب وجعلته يتميز بدوره، ومن عدة نواحٍ، عن الفكر العربي الإسلامي في المشرق، الشيء الذي يعني تبلور مشروع ثقافيٍ عربي إسلامي في الأندلس والمغرب يختلف، أو على الأصح ينافس وينازع ما عرفه المشرق العربي من مشاريع ثقافية منذ عصر التدوين، عصر البناء الثقافي العام في الحضارة العربية الإسلامية. . . ذلك أن **مدرسة قرطبة** إذا كانت تتميز عن غيرها من المدارس داخل الأندلس، فإنها تُميز الأندلس ككل ـ ومعها المغرب ـ عن بقية العالم العربي والإسلامي **بالمشروع الثقافي الجديد الذي أخذ يتبلور فيها** منذ تحولت من إمارة إلى خلافة ثالثة منافسة للخلافة العباسية والخلافة الفاطمية(١٠). مشروع ثقافي جديد حقاً، ومتميز فعلاً، عبّر عن نفسه بعنف المخاض وصيحة الميلاد مع ابن حزم، وبلغ تمام نضجه ورشده مع ابن رشد، وترددت له أصداء قوية في علوم اللغة والدين لدى شخصيات علمية بارزة مثل **ابن مضاء القرطبي** (في النحو) **وأبي إسحق الشاطبي الغرناطي** (في أصول الفقه)، كما كانت له امتدادات في مجال الفلسفة في الفكر اليهودي والفلسفة الأوروبية اللاتينية»(١١).

والسؤال الذي كنا طرحناه سابقاً والذي يعاود هنا طرح نفسه بإلحاح: هل تستند هذه الابستمولوجيا الجابرية، القائمة على المزاوجة التقابلية بين **الاستمرارية الذاتية والقطيعة الغيرية**، إلى مبدأ واقع آخر غير **الواقع النفسي**؟ وهل لهذا الواقع النفسي من نصاب آخر من الواقع سوى التوهم والإيهام معاً؟ التوهم من قبل المؤلف والإيهام برسم القارئ؟.

وما دام الفصل الذي نحن بصدده معقوداً للشاطبي حصراً، فإن السؤال يأخذ

(١٠) هنا أيضاً لا يبدو أن الجابري يصيب سداداً كرونولوجياً. فلو صح أن المشروع الثقافي الأندلسي شرع يتبلور منذ تحول قرطبة من إمارة إلى خلافة، فهذا معناه أن بداية تبلوره تعود إلى بداية القرن الرابع، لا إلى بداية القرن الخامس كما يؤكد الجابري، نظراً إلى أن ذلك التحول قد تمّ في عهد الناصر (٣٠٠ ـ ٣٥٠هـ) الذي كان أول من تسمى من الأمراء الأندلسيين باسم الخليفة.

(١١) **«التراث والحداثة»**، ص ١٧٥ ـ ١٧٦ و١٨٠ ـ ١٨١.

الصيغة التالية: هل يمكن فهم حرف واحد مما خطّه مؤلف **«الموافقات»** و **«الاعتصام» بالاستمرارية** مع المشروع الحزمي ـ الرشدي وبـ **القطيعة**، في الآن نفسه، مع «الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده»؟.

ببساطة واختصار معاً، نقول إن العكس هو الصحيح. فلم يقطع الشاطبي مع أحد كما قطع مع ابن حزم وابن رشد. ولم يصلْ الشاطبي مع أحد كما وصل مع الشافعي وكبار الأصوليين الذين جاؤوا من بعده كالجويني والغزالي، وهذا بتصريحه. ولنترك له الكلام.

نقد ابن حزم والمذهب الظاهري

يأتي ذكر ابن حزم في كتابات الشاطبي التي وصلت إلينا في نحو من عشرة مواضع، وعلى الدوام في معرض النقد، بله الذم.

ففي **«الاعتصام»**، وهو آخر مؤلفات الشاطبي، لا يأتي ذكر الظاهرية إلا مقروناً بالوصف بأنها **بدعة**. وبما أن المراد بالاعتصام عند الشاطبي هو الاعتصام من البدعة، فإن **تبديع الظاهرية** يأخذ، من هذا المنظور، دلالة خاصة. فمن البداية يحدّ الشاطبي الظاهرية بأنها «عند العلماء بدعة ظهرت بعد المئتين من الهجرة»(١٢). وبرغم ما يبديه الشاطبي من حذر نقدي بقوله هنا «عند العلماء» أو في موضع آخر «على رأي من عدها من البدع»، فإنه لا يمسك عن أن يجري على الظاهرية حكم «قوله عليه الصلاة والسلام في رواية أبي داود: إنه سيخرج في أمتي أقوام تجاري بهم تلك الأهواء كما يتجارى الكَلَب بصاحبه، لا يبقى منه عرق ولا مفصل إلا دخله». وصحيح أن الشاطبي يبدي حرصاً ـ في معرض تفسير هذا الحديث ـ على التفريق بين أهل البدع الجزئية الذين قد يجدون طريقهم إلى التوبة وبين أهل البدع الكلية الذين يشرب قلوبَهم حبُّ البدعة، فتأخذ عليهم مجامع نفوسهم «حتى لا يمكن في العادة انفصالهم عنها وتوبتهم منها، على حد ما يداخل داء الكَلَب جسم صاحبه، فلا يبقى من ذلك الجسم جزء من أجزائه ولا مفصل ولا غيرهما إلا دخله ذلك الداء، وهو جريان لا يقبل العلاج ولا ينفع فيه الدواء». ولكنه يستغل هذا التفريق ليحكم **بالتبديع الجزئي** على مؤسس

(١٢) الإمام أبو إسحق الشاطبي: **«الاعتصام»**، تحقيق محمد رشيد رضا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض دون تاريخ، ج١، ص ١٧١.

المذهب داود بن علي الأصبهاني (ت٢٧٠هـ) لأنه من المتقدمين ـ وللمتقدمين عنده حرمتهم ـ **وبالتبديع الكلي** على الأنصار المتأخرين للمذهب الذين قد يصل حظهم من الإشراب بحب البدعة ما وصل إليه الخوارج. وفي ذلك يقول: «إن بعض البدع من شأنها أن تشرب قلب صاحبها جداً، ومنها ما لا يكون كذلك. فالبدعة الفلانية مثلاً من شأنها أن تتجارى بصاحبها كما يتجارى الكَلَب بصاحبه، والبدعة الفلانية ليست كذلك. فبدعة الخوارج مثلاً في طرف الاشباع كبدعة المنكرين للقياس في الفروع الملتزمين الظاهر في الطرف الآخر... فبدعة الظاهرية تجارت بقوم حتى قالوا عند ذكر قوله تعالى: **﴿على العرش استوى﴾**: قاعد! قاعد! وأعلنوا بذلك وتقاتلوا عليه. ولم يبلغ بقوم آخرين ذلك المقدار، كداود بن علي في الفروع»(١٣).

وفي المرة اليتيمة التي يسمي فيها الشاطبي ابن حزم بالاسم في «**الموافقات**»، فإنما ليضرب به مثالاً على «عالم» لا تتوافر فيه واحدة من أهم ثلاث علامات للعالِم وهي «أن يكون ممن ربّاه الشيوخ في ذلك العلم، لأخذه عنهم وملازمته لهم»(١٤). فابن حزم، بما عرف عنه من سلاطة لسان على العلماء الذين أبى أن يقتدي بقدوتهم ويتصف بما اتصفوا به ويلازمهم وينقاد لهم ويصبر عليهم «في مواطن الإشكال»، هو نموذج لعالِم غير متحقق، أي لعالِم فارق أوصاف العلم بالذات، وكان أقرب إلى أن يكون من **الزائغين** منه إلى **الراسخين** في العلم: «هكذا كان شأن السلف الصالح... وصار مثل ذلك أصلاً لمن بعدهم... وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا تجد عالماً اشتهر في الناس الأخذ عنه إلا وله قدوة اشتهر في قرنه بمثل ذلك. وقلما وُجدت فرقة زائغة، ولا أحد مخالف للسنة، إلا وهو مفارق لهذا الوصف. وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ، ولا تأدب بآدابهم. وبضد ذلك كان العلماء الراسخون كالأئمة الأربعة وأشباههم»(١٥).

---

(١٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ٢٧٥.

(١٤) والعلامتان أو الإمارتان الأخريان «للعالم المتحقق» في نظر الشاطبي: «العمل بما علم حتى يكون قوله مطابقاً لفعله» و «الاقتداء بمن أخذ عنه والتأدب بأدبه».

(١٥) أبو إسحاق الشاطبي: «**الموافقات في أصول الأحكام**»، دار إحياء الكتب العربية، طبعة مصورة عن طبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة بلا تاريخ، ج١، ص ٥٩. وسنعتمد أيضاً، على سبيل التدقيق، على طبعة دار المعرفة المصورة عن طبعة قاهرية أخرى للكتاب حققها عبد الله دراز ونشرت بعنوان: («**الموافقات في أصول الشريعة**»، بيروت ١٩٧٥).

ولئن اكتفى الشاطبي في أكثر من شاهد ـ كما يفعل هنا ـ بإيراد تشنيع العلماء على البدعة الظاهرية بدون أن يدخل طرفاً مباشراً فيه، فإنه يغلو أكثر من غلوهم في التشنيع عندما يتعلق الأمر بممثل آخر للنزعة الظاهرية هو ـ في تقديره ـ ابن تومرت الذي وجدنا الجابري يرفعه إلى مصاف رائد «ثورة ثقافية» بالمعنى الحديث للكلمة. فالشاطبي على رصانته العلمية التي ليست محل مماراة، لا يعود يلتزم أي تحفظ في ألفاظه في إدانته لمن يصر على تسميته تكراراً «المهدي المغربي». فابن تومرت عنده صاحب «بدعة فاحشة. . . فإنه عدّ نفسه الإمام المنتظر وأنه إمام معصوم». والحال أن «من يدعي لنفسه العصمة، فهو شبه من يدعي النبوة، ومن يزعم أنه به قامت السموات والأرض، فقد جاوز دعوى النبوة، وهو المغربي المتسمى المهدي»[١٦]. ولا يتردد الشاطبي في أن يلقب ابن تومرت ـ نقلاً عن ابن العربي في **«العواصم من القواصم»** ـ بأنه «فاطمي» المغرب الأقصى الذي صور لأتباعه أنه المهدي المبشر به من النبي «يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما ملئت ظلماً وجوراً، يبعثه اللّه إذا نسخ الحق بالباطل، وأزيل العدل بالجور، مكانه المغرب الأقصى، وزمانه آخر الأزمان، واسمه اسم النبي عليه الصلاة والسلام، ونسبه نسب النبي ﷺ، وقد ظهر جور الأمراء، وامتلأت الأرض بالفساد، وهذا آخر الزمان، والاسم الاسم والنسب النسب والفعل الفعل. يشير إلى ما جاء في أحاديث الفاطمي. . . وكان مذهبه **البدعة الظاهرية**»[١٧].

وهذا التوكيد على تمذهب المهدي وأتباعه بالبدعة الظاهرية يطالعنا في نص آخر يدين فيه فعال «المهديين» عندما صارت ولاية الأندلس لهم، «فمزقوا كتب المالكية وسموها كتب الرأي، ونكلوا بجملة من الفضلاء بسبب أخذهم في الشريعة بمذهب مالك. وكانوا، هم، مرتكبين للظاهرية المحضة التي هي عند العلماء بدعة ظهرت بعد المئتين من الهجرة. ويا ليتهم وافقوا مذهب داود وأصحابه! لكنهم تعدوا ذلك إلى أن قالوا برأيهم، ووضعوا للناس مذاهب لا عهد لهم بها في الشريعة، وحملوهم عليها طوعاً أو كرهاً، حتى عم داؤها في الناس، وثبتت زماناً طويلاً، ثم ذهب منها جملة وبقيت أخرى إلى اليوم»[١٨].

---

(١٦) **«الاعتصام»**، ج١، ص ٢٥٥؛ ج٢، ص ٩٧.

(١٧) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٥٦. والتسويد منا.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٧١. ويشير الشاطبي، في نوع من تعليق شخصي على النص الذي يقبسه عن أبي بكر بن العربي، أنه تأتى له أن يرصد بنفسه في غرناطة في زمانه المتأخر بقايا من البدع =

قد يعترض ناقد العقل العربي هنا بأن هذه «القطيعة» التي نؤسسها بين الشاطبي والمشروع الحزمي هي من طبيعة **ايديولوجية**، على حين أن الاتصالية التي يقول بها في هذا الخصوص هي من طبيعة **ابستمولوجية**. وهنا ينبغي أن يكون احتكامنا إلى **الموافقات** بالدرجة الأولى. فهو بالفعل كتاب ناجز في أصول المعرفة الشرعية ـ والابستمولوجيا هي بالتعريف **معرفة المعرفة** ـ وليس كـ «الاعتصام» كتاباً في البدع التي هي بالضرورة ذات حمولة ايديولوجية. والحال أن الشاطبي يموضع «قطعه» مع الظاهرية في **الموافقات** على مستوى منهجي، ونكاد نقول ابستمولوجي محض. فمأخذه الأول على الظاهرية أنها إذ تأخذ بحكم ظاهر النصوص مطلقاً تبطل العلم الذي يتصدّى الشاطبي لتجديده، أو لإحيائه بالأحرى، من أساسه. فالشاطبي هو **شيخ** نظرية المقاصد «التي أفنى عمره في رسم هيكلها، وإبراز معالمها، والدفاع عن أهميتها وضرورة العمل بمقتضاها»[19]. وبعبارة الجابري نفسه، هو باني معقولية الدين «على قصد الشارع»[20]. وبحسب دارس آخر لـ «نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة» في الإسلام، فإنه مع الشاطبي فحسب أمكن لمقاصد الشريعة أن تكتمل كنظرية وأن تبلور «مفاهيمها الاجرائية حتى تصير علماً نظرياً قائماً بذاته»[21]. وما يعنينا من هذه الشواهد هنا ليس مديونية الشاطبي ـ أو عدمها ـ لمن تقدمه من الأصوليين، بل إجماع دارسيه على أنه لا يتبقى منه شيء ـ من وجهة النظر الابستمولوجية تحديداً ـ إذا أنكر عليه منكر المشروعية النظرية والإجرائية لمفهوم **مقاصد الشريعة**. ومن هنا هجاؤه الذي لا

= التي أحدثها المهدي الذي وإن «كان مذهبه البدعة الظاهرية، ومع ذلك فابتدع أشياء، كوجوه من التثويب، إذ كانوا ينادون عند الصلاة «بتاصاليت الإسلام» و «بقيام تاصاليت» و «سوردين» و «باردي» و «أصبح ولله الحمد» وغيره، فجرى العمل بها بجميعها في زمان الموحدين، وبقي أكثرها بعد ما انقرضت دولتهم حتى أني أدركت بنفسي في جامع غرناطة الأعظم الرضا عن الإمام المعصوم، المهدي المعلوم، إلى أن أزيلت، وبقيت أشياء كثيرة غُفل عنها أو أغفلت» (المصدر نفسه، ص ٢٥٦).

(١٩) أحمد الريسوني: **«نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٢، ص ٢٤.

(٢٠) **«التراث والحداثة»**، ص ٢٠٩.

(٢١) عبد المجيد الصغير: **«الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام. قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة»**، دار المنتخب العربي، بيروت ١٩٩٤، ص ٤٤٥، (علماً بأن هذا الباحث يحاذر أن يتطرف تطرف الجابري في الادعاء أن الشاطبي «أنشأ علمه حول مقاصد الشريعة إنشاء جديداً وكأنه يبدعه من عدم»).

يخلو من عنف لفظي للبدعة الظاهرية، ومن هنا نقده الذي لا يقل اتساماً بالصرامة المنهجية للمذهب الظاهري. آية ذلك أن خلافه مع الظاهرية ليس في الفروع، بل في الأصول، بله في «أصل الأصول» الذي هو لنظريته حجر الزاوية: **مقصد الشارع**. فالظاهرية تنفي هذا الأصل بتاتاً. وهي تقول «إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به». وليس من سبيل إلى ذلك إلا «بالتصريح الكلامي»، أي بدلالة ألفاظ النص محمولة على ظاهرها «مطلقاً». وبمعنى آخر، إن الظاهرية ترفض «استقراء المعاني»، ولا تمارس من الاستقراء ـ عندما تمارسه ـ سوى «الاستقراء اللفظي». والحال، أن لفظ الشريعة لا يشير إلى أنها أنزلت من أجل «مصالح العباد». ومن ثم لا يمكن تأويل مقصد الشارع على أنه «جلب المصلحة ودرء المفسدة». والأصل «عدم معقولية المعنى»، في المعاملات كما في العبادات. أفما وجدنا ابن حزم يكذّب من يقول «إنه تعالى يفعل الأشياء لمصالح عباده» ويؤكد «أنه تعالى يفعل ما يشاء لصلاح ما شاء، ولفساد ما شاء، ولنفع من شاء، ولضر من شاء»[٢٢]؟ وهذا الرفض من قبل الظاهرية لمد جسر غائي بين مقصود الشارع ومصالح العباد يعبر عن نفسه إجرائياً برفض إجراء القياس. وهذا الغلو في «منع القول بالقياس» و «الحمل على الظاهر مطلقاً» هو ما يجعل الشاطبي يعقد مقارنة تبخيسية بين «**الظاهرية** الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص» **والباطنية** الذين يدعون أن «مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه. ويطّرد هذا في جميع الشريعة، حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع. وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة، وهم الباطنية فإنهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلا بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية لكي يُفتقر إليه على زعمهم. ومآل هذا الرأي إلى الكفر والعياذ باللّه»[٢٣].

ويديهي أن ثمة مسافة أيديولوجية لا يستهان بها بين **تبديع** الظاهرية **وتكفير** الباطنية. ولكن المسافة الابستمولوجية تبدو أكثر ضيقاً بالمقابل. وهي تنعدم تماماً ـ ومعها المسافة الأيديولوجية ـ عندما يقيم الشاطبي في نص لاحق من **الموافقات**، ودوماً بهدف تبخيسي، موازنة ضدية بين أهل الظاهر وبين فرقة «متطرفة» أخرى في رأيه

---

(٢٢) ابن حزم: «**الإحكام في الأحكام**»، مصدر آنف الذكر، ج٨، ص ٥٨٤.
(٢٣) «**الموافقات في أصول الشريعة**»، ج٢، ص ٢٧٤.

من فِرق الإسلام: أهل الرأي. فبرغم أن كلاً من الفريقين يحتل موقعه في قطب مقابل للآخر، فإن غلو كل منهما، ذاك في إنكار القياس وهذا في إثباته، يجعل كفتيهما في الميزان السالب متعادلتين، ويمنعهما كليهما من «التنزل إلى ما تقتضيه رتبة المجتهد» ويخرجهما من «مرتبة أهل الاجتهاد». هكذا يقول الشاطبي: «من أمثلة هذه المرتبة مذهب من نفى القياس جملة وأخذ بالنصوص على الاطلاق، ومذهب من أعمل القياس على الاطلاق ولم يعتبر ما خالفه من الأخبار جملة؛ فإن كل واحد من الفريقين غاص به الفكر في منحى شرعي مطلق عام اطرد له في جملة الشريعة اطراداً لا يتوهم معه في الشريعة نقص ولا تقصير، بل على مقتضى قوله: «اليوم أكملت لكم دينكم». فصاحب الرأي يقول: الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً. دلّ على ذلك الاستقراء. فكل فرد جاء مخالفاً فليس بمعتبر شرعاً. . . فهذا الخاص المخالف يجب رده وإعمال مقتضى الكلي العام، لأن دليله قطعي، ودليل الخاص ظني، فلا يتعارضان. والظاهري يقول: الشريعة إنما جاءت لابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملاً، ومصالحهم تجري على حسب ما أجراها الشارع، لا على حسب أنظارهم. فنحن من أتباع مقتضى النصوص على يقين في الإصابة، من حيث إن الشارع إنما تعبَّدنا بذلك. واتباع المعاني رأي. فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر، لأنه أمر خاص مخالف لعام الشريعة، والخاص الظني لا يعارض العام القطعي. فأصحاب الرأي **جردوا المعاني**، فنظروا في الشريعة بها **واطّرحوا خصوصيات الألفاظ**. والظاهرية **جردوا مقتضيات الألفاظ** فنظروا في الشريعة بها، **واطرحوا خصوصيات المعاني القياسية**، ولم تتنزل واحدة من الفرقتين إلى النظر في ما نظرت فيه الأخرى بناء على كلا ما اعتمدته في فهم الشريعة»[٢٤].

إن هذا النص، الحاسم الأهمية من وجهة نظر الابستمولوجيا الشاطبية، هو آخر ما بين أيدينا من نصوص الشاطبي في نقد الظاهرية و «القطع» معها. ومع ذلك، كان من الممكن له ألا يكون نصاً ختامياً. فالشاطبي يفتتح «كتاب المقاصد» من **«الموافقات»** بـ «مقدمة كلامية مسلّمة في هذا الموضع، وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وهذه دعوى لا بدّ من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً. . . وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الرازي أن أحكام اللّه ليست

(٢٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٣٠. والتسويد منا.

معللة بعلة البتة، كما إن أفعاله كذلك. وإن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد. وإنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين... والمعتمد إنما هو أنّا استقرَيْنا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيها الرازي ولا غيره»[٢٥]. والحال أن الشاطبي، كما يلاحظ دارس نظريته في المقاصد، يخطئ هنا خصمه. فليس الإمام فخر الدين الرازي هو من ينكر التعليل، وهو الذي أورد في موسوعته الأصولية **«المحصول في أصول الفقه»** ست مقدمات «نصيّة» و «كلاميّة» يثبت فيها «أنه تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد، وأنه تعالى حكيم بإجماع المسلمين، والحكيم لا يفعل إلاّ لمصلحة، فإن من يفعل لا لمصلحة يكون عابثاً، والعبث على اللّه تعالى محال، للنص والإجماع والمعقول... فثبت أنه تعالى ما شرَّع الأحكام إلاّ لمصلحة العباد»[٢٦]. وبعد أن يسوق دارس «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» هذا الشاهد الحاسم ـ وشواهد أخرى غيره ـ يتساءل: «وبعد... فمن بالذات ينكر كون الشريعة إنما جاءت لرعاية مصالح العباد؟ الحقيقة أنه لم يبقَ أمامي ـ بعد طول بحث ونظر ـ إلاّ الظاهرية. فالظاهرية هم المنكرون للتعليل نظرياً وتطبيقياً. وهم المنكرون للتعليل جملة وتفصيلاً. وهم أقوى وأوضح من أنكر واستنكر التعليل... وعندما اذكر الظاهرية، فالمقصود ـ بصفة خاصة ـ أبو محمد بن حزم الأندلسي، فهو الوريث الكامل للنزعة الظاهرية. وهو الذي بقي لنا من مؤلفاته وآرائه ما يجسِّد تجسيداً كاملاً مذهب الظاهرية أصولاً وفروعاً»[٢٧]. وبالفعل، إن ابن حزم هو من يعقد في كتابه **«الإحكام في الأحكام»** أربعة فصول بتمامها لـ «إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين»، وهو من يعقد فصلاً خامساً يجعل له هذا العنوان الاستفزازي «الحكيم لا لعلة»، وهو من يتجاسر ـ وربما وحده بين سائر مفكري الإسلام ـ على الغلو في إنكار التعليل وفي إثبات «عدم معقولية المعنى» إلى حد القول المرعب بأن «ذبح الأطفال» كان سيكون «عدلاً ورحمة» لو أباحه اللّه: «وأي فرق بين ذبح صغار الحيوان لمنافعنا، وبين ذبح صغارنا لمنافعنا! فيُذبح ولد عمرو لمصلحة زيد! إلاّ أن اللّه تعالى شاء ذلك فأباه، ولم

---

(٢٥) المصدر نفسه، ج٢، ص ٢ ـ ٣.

(٢٦) الفخر الرازي: **«المحصول في أصول الفقه»**، تحقيق جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٢، ج٥، ص ١٧٣ ـ ١٧٥.

(٢٧) أحمد الريسوني: **«نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»**، مصدر آنف الذكر، ص ١٩٤.

يشأ هذا فحرمه، ولو أحلّ هذا وحرم ذلك لكان عدلاً وحكمة... وقد أباح تعالى سبي نساء المشركين وأطفالهم واسترقاقهم قهراً، وتملكنا رقابهم وأخذنا أموالهم غصباً لذنوب وقعت من آبائهم... فما الذي جعل الأبناء مؤاخَذين بذنوب غيرهم؟... ولو فعل ذلك فاعل بيننا بغير نص من اللّه تعالى، أما كان يكون أظلم الظالمين!»[٢٨].

وغني عن البيان، إزاء نص كهذا، أنه كان على الشاطبي وهو يؤسس نظرية المقاصد ـ و «أساس نظرية المقاصد هو التعليل» ـ أن يخوض خصومته الكبرى، لا مع الرازي، بل مع ابن حزم. ولئن لم يفعل، فما ذلك عن «ترفق» بالظاهرية، ولا على العكس «إمعاناً في إهمالهم وإماتة مقولاتهم»، بل بكل بساطة ـ على ما نرجح ـ لأن كتب ابن حزم ما كانت متوافرة في غرناطة المالكية الهوى ـ مثل سائر الأندلس ـ في القرن ما قبل الأخير من سقوطها. فالشغب الذي أثاره ابن حزم على فقهاء المالكية استتبع منهم قمعاً لمذهبه وتراثه. وقد بلغ هذا القمع أقصاه بعد سقوط دولة الموحدين الذين كانوا مذهبياً ـ على حد تعبير الشاطبي ـ على «البدعة الظاهرية». وأياً يكن من أمر، ومهما يكن من أسباب سكوت مؤلف **«الموافقات»**، فإن التعليلي والغائي الذي كانه الشاطبي ما كان له إلاّ أن يكون خصماً جهور الصوت لكبير نفاة الغائية والعلية في النظرية الإسلامية عن العدل الإلهي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الابستمولوجيا تكاد تكون بالتعريف **علم المسكوت عنه** أكثر منها **علم المنطوق به**، فإن تقصير الشاطبي عن التصدي لخصمه في باب التعليل لا يغيّر شيئاً في واقع التضاد الجذري بين الابستمولوجيا الحزمية والابستمولوجيا الشاطبية. **فتلك نصابها هدم المعقولية المؤسَّسة على النص الإلهي، وهذه نصابها إعادة تأسيسها.**

نقد ابن رشد

إذا صدقنا ناقد العقل العربي، فإن ابن رشد هو، بلا مراء، **واسطة العقد** بين ابن حزم والشاطبي. فانطلاقاً من نص لابن رشد في **«الكشف عن مناهج الأدلة»** يرد فيه تعبير «ألفاظ الشرع» وتعبير «مقصد الشرع»، يبادر حالاً إلى رفع التعبيرين إلى نصاب **مفهومي**، وإلى الجزم بأن «**ظاهر ألفاظ الشرع ومقصد الشرع** مفهومان مركزيان في المشروع الثقافي الأندلسي ككل. المفهوم الأول يحيلنا إلى ما قبل ابن رشد وبالضبط إلى ابن حزم «الظاهري». أما المفهوم الثاني فيحيلنا بصورة خاصة إلى ما بعد ابن

---

(٢٨) **«الإحكام في الأحكام»**، ج٨، ص ٥٨٦.

رشد، إلى الشاطبي صاحب كتاب «**مقاصد الشريعة**»»[٢٩]. وتوكيداً على «وحدة التفكير» بين الأقطاب الثلاثة لهذا المشروع الثقافي الأندلسي لا يتردد ناقد العقل العربي في أن يصوغ مفهوماً معرفياً هجيناً هو «الحزمية ـ الرشدية»[٣٠] ليجعل من الشاطبي، في تجديده الأصولي، مجرد منفذ وصية ومطبِّق «للمشروع الحزمي الرشدي»، محصور دوره في أن يحقق «في ميدان علم الشريعة» «النقلة الابستمولوجية» التي بشّر بها ابن حزم «في ميدان العقيدة» والتي طبَّقها ابن رشد «في ميدان الحكمة». وهكذا يكون الشاطبي قد أتى «ليستلهم التطبيق الرشدي للخطوة المنهجية الحزمية» وليضع نفسه، من خلال تدشينه «مقالاً جديداً تماماً في المنهج الأصولي»، على «درجة واحدة من التجديد والإبداع العقليين» مع الثنائي الحزمي الرشدي الذي يعود إليه قصب السبق في تدشين تلك النقلة الابستمولوجية. ولكن على الرغم من هذا الميراث المشترك، فإن الشاطبي يبقى في نهاية المطاف **رشدياً أكثر منه حزمياً**. ذلك أن ابن رشد قد «ارتفع بالاتجاه العقلاني النقدي الذي تحرك فيه ابن حزم إلى مستوى أعلى كثيراً مما كان عليه عند ابن حزم: مستوى الفكر الفلسفي الناضج المتمكن من نفسه، الواعي لنضجه. ومن هنا سيصبح التأثير الحزمي في من جاء بعد ابن رشد يحمل معه بصمات رشدية واضحة. نقول ذلك ونحن نفكر... في الشاطبي ومعاصره ابن خلدون اللذين يرتبطان مباشرة بالحزمية الرشدية»[٣١].

رشدية الشاطبي؟.. إن الحديث عن حزمية الشاطبي، على إيغاله في اللامعقولية ـ كما أثبتنا في الفقرة السابقة ـ يبقى أكثر مشاكلة للواقع من الحديث عن رشدية الشاطبي. فلابن حزم، كما رأينا، حضوره عند الشاطبي. والرجلان تجمعهما على كل أية حال **علاقة ما**، ولو كانت **ضدية**. وكما يلاحظ دارس الشاطبي فإنه «لم يحظَ أحد في أعمال الشاطبي بالنقد اللاذع والرفض لأطروحاته قدر ما حظي بذلك ابن حزم وابن تومرت الموحدي، مما يجعل كل محاولة للتقريب بينهما وبين الشاطبي أمراً بالغ الصعوبة»[٣٢]. والواقع أن الشاطبي لا يُحْضِر ابن حزم في نصه إلاّ على سبيل **التبعيد**،

---

(٢٩) «**بنية العقل العربي**»، ص ٥٣٠.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٣٦.
(٣١) الموضع نفسه.
(٣٢) عبد المجيد الصغير: «**الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**»، مصدر آنف الذكر، ص ٣٤.

لا التقريب. ولئن صح قول القائل إنه بضدها تتميّز الأشياء، فإن إحضار الشاطبي لابن حزم هو إحضار للضد الذي يتيح له أن يميّز نفسه بالضدية معه. فمن خلال الضد الذي هو ابن حزم «المتطرف» يستطيع مؤلف **الموافقات** أن يدلل على وسطيته. فبواسطة ابن حزم يستطيع الشاطبي أن يضع نفسه في نقطة الانتصاف بين أهل الظاهر وأهل الباطن، كما بين أهل النص المطلق وأهل الرأي (أو القياس) المطلق. وبالمقابل، فإن ما بين الشاطبي وابن رشد محض **لاعلاقة**. فالرجلان ينتميان ـ في وعي الشاطبي على الأقل ـ إلى عالمين مختلفين يدوران في مدارين مستقلين بدون أن تربط بينهما أية نقطة مركزية مشتركة. ولئن يكن ابن حزم يحتل في المنظومة الفكرية الشاطبية **موقع المنقود**، فإن ابن رشد لا يحتل إلاّ **موقع المرفوض**؛ المرفوض تثليثاً: **شخصاً ومذهباً ومنهجاً**.

فشخصياً، لا يحضر ابن رشد في النصوص التي وصلتنا من الشاطبي إلاّ لمرة واحدة يتيمة، وذلك في سياق انتقاده لمن يقحمون على القرآن علوماً مضافة يزعمون أنها ضرورية لفهم كلام اللّه: «وزعم ابن رشد الحكيم، في كتابه الذي سمّاه «**فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**»، أن علوم الفلسفة مطلوبة، إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلاّ بها. ولو قال قائل بالضد لما بَعُد في المعارضة. وشاهد ما بين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العلوم: هل كانوا آخذين فيها أم كانوا تاركين لها غافلين عنها؟ مع القطع بتحققهم في فهم القرآن، يشهد لهم بذلك النبي (ص) والجم الغفير. فلينظر امرؤ أين يضع قدمه». ويختم بإحالته قارئه إلى الغزالي الذي ينبغي أن يعود إليه ـ وحده ـ «**فصل المقال**» في الموضوع: «ولا ينبئك مثل خبير. فأبو حامد ممن قتل هذه الأمور خبرة، وصرّح فيها بالبيان الشافي في مواضع من كتبه»[٣٣].

ومذهبياً، لا يحضر ابن رشد إلاّ بالرفض القاطع المطلق. فمذهب **الحكيم** الفلسفة، والفلسفة عند الشاطبي مرفوضة سُنَّةً. وهو يصرّح بهذا الرفض في ثلاثة مواضع على الأقل. ففي «**الموافقات**» يدمغ الفلاسفة، بإطلاق، بأنهم من «المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية»، وبصفتهم هذه «تدخل عليهم الفتنة والخروج عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلاف والنزاع المؤديان إلى التقاطع والتدابر

(٣٣) «**الموافقات**»، ج ٢، ص ٢٢٢.

والتعصب، حتى تفرقوا شيعاً[٣٤]. وإذا فعلوا ذلك خرجوا عن السُّنة»، وتعين بالتالي أن «يتبرأ المسلمون منهم»[٣٥]. وفي «**الاعتصام**» يدرج الحديث عن الفلاسفة في باب «ذم البدع وسوء منقلب أصحابها»، لأنهم يدّعون «إدراك الأحوال الأخروية بمجرد العقل قبل النظر في الشرع»، فيبنون الوحي على أصل العقل، بدلاً من أن يبنوا العقل على أصل الوحي؛ فهم بذلك مثال للمبتدعين الذين يريدون أن يخرجوا الأصول «على مقتضى عقولهم»[٣٦]. وفي نص لاحق يحكم بتبديع «النظر الفلسفي» بما هو كذلك، وينكر أن «يكون الكلام فيه مباحاً فضلاً عن أن يكون مندوباً إليه»، ولا يجد من توصيف آخر لـ «أهل الفلسفة» سوى دمغهم بأنهم «الخارجون عن السُّنة، المعدودون في الفِرق الضالة»[٣٧].

وأخيراً **منهجياً** أو **أداتياً**، فالشاطبي، خلافاً لمرفوضه ابن رشد ولمنقوده ابن حزم، وخلافاً حتى للغزالي الذي كان شيخه الأول كما سنرى، يتأبى عن تبني المنطق الأرسطي ولو كمجرد أداة. والحق أنه لا بدّ هنا من وقفة. بل نظراً إلى خطورة الموضوع، فحريّ بنا أن نفرد له فقرة خاصة.

الشاطبي ومنطق المقدمتين

إن المنطق هو العضادة الأم للنظام البرهاني كما يفهمه الجابري، وعلى هذه العضادة يبني الجسر الابستمولوجي الموهوم الذي يصل في رأيه بين المشروع الحزمي ـ الرشدي وتجديد الشاطبي في علم الأصول. وفي ذلك يقول: «إذا نحن أردنا أن نجمل في كلمات جانب التجديد والإبداع في منهج الشاطبي، لوجب القول إنه يتمثل في **تطوير ثلاث خطوات منهجية** تعرفنا إليها سابقاً: الخطوتان الأوليان سبق أن مارسهما قبله كل من ابن حزم وابن رشد وهما: **الاستنتاج** (أو القياس الجامع) **والاستقراء**. أما الخطوة الثالثة فقد برزت عند ابن رشد خاصة وتتمثّل في التركيز على ضرورة اعتبار **مقاصد الشرع**. لقد رأينا كيف أن ابن حزم أبطل القياس وأحل محله ما عبّر عنه

---

(٣٤) لنلاحظ إن الاختلاف في الرأي هو بحد ذاته عند الشاطبي، كما في كل الابستمولوجيا الإسلامية عموماً، شر ومصدر «فتنة».

(٣٥) «**الموافقات**»، ج١، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٣٦) «**الاعتصام**»، ج١، ص ٤٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

بـ «الدليل»، وقد شرحنا كيف أن هذا الأخير يعني عنده تركيب قياس «برهاني» من مقدمتين لا بدّ من أن تكون إحداهما نصاً والثانية إما بديهة عقل وإما إجماع. وقد رأينا كيف أن هذه الخطوة المنهجية، التي دعا ابن حزم إلى اعتمادها في ميدان الشريعة بديلاً عن قياس الفقهاء، قد طبقها ابن رشد، بمهارة، في ميدان العقيدة، بديلاً عن منهج المتكلمين: الاستدلال بالشاهد على الغائب. ويأتي الشاطبي ليستلهم التطبيق الرشدي للخطوة المنهجية الحزمية، ويدشن مقالاً جديداً تماماً في المنهج الأصولي قوامه «أن كل دليل شرعي مبني على مقدمتين»، إحداهما **نظرية** تثبت بضرورة الحس أو بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال، أما الثانية **فنقلية** تثبت بالنقل عن الشارع نقلاً صحيحاً»[38].

إن هذا النص يثير إشكالات منطقية عديدة، منها أن الاستقراء هل هو استقراء ألفاظ الشرع كما قال ابن حزم أم استقراء معاني الشرع كما يرى الشاطبي؟ ومنها: هل القياس المركب من مقدمتين، أولاهما نص وثانيتهما بديهة عقل أو إجماع، هو **قياس برهاني**؟ أم هو على العكس نموذج ناجز **للقياس البياني**؟ ومنها دعوى إبطال «قياس الفقهاء». فهل كان الشاطبي **حزمياً** من هذا المنظور، أم كان على العكس ضد ابن حزم بقدر ما أثبت ضده قياس الفقهاء وشدد عليه النكير ـ كما رأينا في الفقرة السابقة ـ بالضبط لإنكاره القياس بإطلاق؟

ولكن ما سنتوقف عنده هنا هو، حصراً، **تزييف** ناقد العقل العربي على الاستمرارية التاريخية للعقل العربي الإسلامي، عندما يصوّر انتصار الشاطبي لبناء الدليل الشرعي «على مقدمتين» على أنه **تجديد** للمنهج الأصولي، بله على أنه «**قطيعة معرفية**» ـ من طبيعة حزمية «**مغربية**» ـ مع المأثور الفقهي والأصولي «**المشرقي**».

وأول ما سنلاحظه هٰهنا أن الشاطبي، إذ يقرر «أن كل دليل شرعي مبني على مقدمتين»، لا يدشن «مقالاً جديداً تماماً في المنهج الأصولي»، بل يفصح عن **مديونية تاريخية**. ومرجع هذه المديونية ليس إلى «المغربي» ابن حزم الذي وجدنا الشاطبي ينكر إنكاره للقياس، بل إلى «المشرقي» أبي حامد الغزالي الذي وجدنا الجابري يحمّله مسؤولية «أزمة العقل» في الفكر العربي الإسلامي. وبدون أن ندعي أي ريادة مطلقة

(٣٨) «**بنية العقل العربي**»، ص ٥٣٩.

للغزالي ـ فليس في تاريخ الفكر «خلق من عدم» ـ فإننا نستطيع أن نقرر في شبه يقين أنه كان، بين الأصوليين القياسيين، أول من صاغ بإحكام معادلة انبناء الأدلة الشرعية «على مقدمتين». وقد فعل ذلك في أكثر من كتاب له مثل **«معيار العلم»** و **«محك النظر»**. ثم عاد يلخص النتائج التي انتهى إليها في مجال توظيف المنطق في الفقهيات في كتابه الأصولي الكبير **«المستصفى»**. وبدون أن نزعم تطابقاً في الموقف بين الشاطبي والغزالي في مجال التوظيف الفقهي للمنطق، فإننا سنلاحظ أنه إن يكن من ريادة في مجال «إعادة بناء هذا العلم [= علم أصول الشريعة] بالصورة التي تجعل منه علماً برهانياً»[٣٩]، فهي تعود لا إلى الشاطبي **الغرناطي** كما في فرضية الجابري، بل إلى الغزالي **الطوسي**. فأبو حامد هو من يقول في **«المستصفى»**، المصنَّف قبل ثلاثة قرون من **«الموافقات»**: «إعلم أن البرهان عبارة عن أقاويل مخصوصة أُلِّفت تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص يلزم منه رأي هو مطلوب الناظر بالنظر»[٤٠]. وهو من يضيف القول: «البرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلفان تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص فيتولد بينهما نتيجة. . . فإن كانت المقدمات قطعية سميناها برهاناً، وإن كانت مسلمة سميناها قياساً جدلياً، وإن كانت مظنونة سميناها قياساً فقهياً»[٤١]. وهو من يفصِّل القول: «أقل ما ينتظم منه برهان مقدمتان، أعني علمين يتطرق إليهما التصديق والتكذيب، وأقل ما تحصل منه مقدمة معرفتان توضع إحداهما مخبراً عنها والأخرى خبراً ووصفاً، فقد انقسم البرهان إلى مقدمتين وانقسمت كل مقدمة إلى معرفتين تنسب إحداهما إلى الأخرى. وكل مفرد هو معنى ويُدلّ عليه لا محالة بلفظ، فيجب ضرورة أن ننظر في المعاني المفردة وأقسامها ثم في الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها. ثم إذا فهمنا اللفظ مفرداً والمعنى مفرداً ألفنا معنيين وجعلناهما مقدمة. وننظر في حكم المقدمة وشروطها، ثم نجمع مقدمتين ونصوغ منهما برهاناً، وننظر في كيفية الصياغة الصحيحة. وكل من أراد أن يعرف البرهان بغير هذا الطريق فقد طمع في المحال»[٤٢].

وإذا كانت هذه النصوص الغزالية «تقطع» ببطلان مفهوم «القطيعة» كمفهوم مؤسس

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٤٠.

(٤٠) الغزالي: **«المستصفى من علم الأصول»**، وبذيله **«كتاب فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت»**، طبعة دار الفكر المصورة عن طبعة بولاق، ج١، ص ٢٩.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨. وستكون لنا عودة إلى مسألة اليقين والظن.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

للعلاقة بين الشاطبي المُنْمى قسراً عنه إلى «المدرسة الحزمية ـ الرشدية» وبين من تقدّمَه من الأصوليين «المشرقيين» بدءاً بالشافعي وانتهاء بالغزالي، فإن تدقيق النظر في نصوص أخرى من كتاب **«الأدلة الشرعية»** من **«الموافقات»** ينفي كل قابلية لتوصيف هذه القطيعة المزعومة بأنها «ابستمولوجية». فالشاطبي غير معني من قريب أو بعيد، في أطروحته عن انبناء الأدلة الشرعية على مقدمتين، بنظرية المعرفة. فعلى العكس من الغزالي، الذي يرث عنه هذه الأطروحة إرثاً مباشراً، فإنه لا يستهدف من البناء على المقدمتين الوصول إلى إنتاج أي معرفة جديدة. فما يضعه نصب عينيه ليس توليد «نتيجة مجهولة» هي «مطلوب الناظر بالنظر»، بل الخلوص إلى **موقف عملي** بالمعنى التكليفي للكلمة، أي بلغته التقنية كأصولي «تحقيق مناط الحكم» بغية الإقدام على فعل أو الامتناع عنه من منظور التحليل والتحريم. فالبناء على مقدمتين محصور الهدف عند الشاطبي **بالأفعال**، ولا يتعدى أبداً **العمليات** إلى **العقليات** كما عند الغزالي. وذلك هو أصلاً مفهوم **الدليل الشرعي** عنده. فكل ما «لا يتعلق به تكليف» ولا يدل «على شيء من الأعمال»، «خرج عن كونه دليلاً [= شرعياً]»[43]. وصحيح أن الشاطبي يضع في صيغةِ «مسألةٍ» كونَ «الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول»[44]، ولكن العقول التي يضعها نصب ناظريه هي «عقول المكلفين». ولهذا يضيف حالاً: «وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف»[45]. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن «المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها»[46]، فإن «النقلة الابستمولوجية الهائلة» التي دشنها الشاطبي «في الفكر الأصولي البياني العربي» على حد زعم ناقد العقل العربي تبدو غاية في السذاجة. صحيح أن ناقد العقل العربي يسعى إلى التهويل على القارئ بعصا «المقدمتين» المفرَّعتين إلى واحدة **نقلية** «تثبت بالنقل عن الشارع نقلاً صحيحاً»، وثانية

(٤٣) **«الموافقات»**، ج٣، ص ١٥.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٣. وقد يكون من المفيد أن نذكر أن «الشيخ محمد حسنين مخلوف من أكابر علماء الأزهر»، الذي تولى التعليق على الطبعة المصورة الصادرة عن دار إحياء الكتب العربية، قد رأى من واجبه أن يقيد مسألة الشاطبي عن كون الأدلة الشرعية «جارية على قضايا العقول» بالتعليق في الهامش: «أي أحكام العقول السليمة الراجحة، دون السقيمة المدخولة فإنه لا عبرة بها».

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٧.

نظرية «تثبت بضرورة الحس أو بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال». ولكن تفكيك هذا «القياس البرهاني الجامع» ـ على حد توصيف ناقد العقل العربي ـ بدالّة المقصود المعلن للشاطبي، أي المقصود التكليفي، يتكشف لا عن «خطوة منهجية» فاصلة نقلت علم أصول الشريعة التقليدي إلى مستوى «علم أصول المعرفة العلمية» [= الابستمولوجيا المعاصرة]، بل عن «تحصيل حاصل» يكاد يكون هو عين البداهة، من حيث عدم الحاجة إلى أي إعمال للذهن من قبل المتلقي الذي هو المكلَّف أياً يكن حظه من السذاجة أو حتى من الأمية(٤٧). فالمقدمة النقلية لا تعدو أن تكون أي حكم من الأحكام الشرعية أمراً أو نهياً، ندباً أو كرهاً. وصحيح أن الشاطبي لا ينكر وجود «أدلة شرعية» مبنية «على طريقة البرهان العقلي»، ولكن الأدلة التي يتوقف عندها تكاد تكون حصراً «الأدلة الدالة على الأحكام التكليفية». والحال «أن هذه النصوص وأمثالها لم توضع وضع البراهين، ولا أُتِيَ بها في محل استدلال، بل جيء بها قضايا يعمل بمقتضاها مسلَّمة متلقاة بالقبول. وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول. . . والدليل [بهذا] المعنى نتيجة أنتجتها المعجزة فصارت قولاً مقبولاً فقط»(٤٨). وإنما هذا «القول المقبول» هو الذي يتنزل منزلة «المقدمة النقلية». و «خاصية المقدمة النقلية أن تكون مسلمة» و «إذا تحقق أنها نقلية فلا تفتقر إلى نظر وتأمل إلاّ من جهة تصحيحها نقلاً»(٤٩). وبهذا المعنى فإن «المقدمة النقلية» هي محض مرادف للحكم الشرعي، بل هي «نفس الحكم الشرعي»، مما جاء بيانه في الكتاب أو في السنة التي هي بيان لبيان الكتاب. أما «المقدمة النظرية» فترجع، لا إلى الحكم، بل إلى «تحقيق مناط الحكم». وبرغم فخامة التسمية، فليست هي الحاكمة، بل هي المحكوم عليها. ودورها ثانٍ وليس أول. وقياساً على القياس الأرسطي، هي مقدمة صغرى لا كبرى. فليس لها من دور غير أن تدرج ما هو خصوص تحت ما هو عموم. فإن يكن الحكم [= المقدمة النقلية الكبرى] قد قضى بتحريم لحم الخنزير مثلاً، فليس للمقدمة النظرية الصغرى غير أن تقرر هل هذا اللحم لحم خنزير أو لا. وصحيح أن هذا التقرير قد يقتضي أحياناً إعمال «الفكر والتدبر»، ولكنه قد يكتفي غالباً بضرورة الحس والتجربة. والمثال التقليدي الذي يضربه الشاطبي في هذا السياق هو مثال حرمة

(٤٧) ستكون لنا عودة إلى تصوّر الشاطبي لما يسميه بـ «أمية الشريعة» و «أمية الأمة» المخاطبة بها.
(٤٨) «الموافقات»، ج٣، ص ٢٩.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٥.

السُّكر: «إذا قلت إن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل، لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون. فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلاً قيل له: أهذا خمر أم لا. فلا بد من النظر في كونه خمراً أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط. فإذا وجد فيه أمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال: نعم هذا خمر، فيقال له: كل خمر حرام الاستعمال فيجتنبه»[٥٠]. ولئن نكن قد شددنا على **تقليدية** هذا المثال ـ فضلاً عن بساطته ـ فلأنه عينه المثال الذي يسوقه ناقد العقل العربي نقلاً عن الشاطبي ليستدل به على أن مؤلف **«الموافقات»** قد «دشن مقالاً جديداً تماماً في المنهج الأصولي». والحال أن هذا المثال عينه كان ساقه الغزالي ـ ولم يكن في ذلك رائداً ـ في **«المستصفى»**. وقد ساقه بالتحديد تمثيلاً على انبناء الدليل الشرعي بمقدمتين. يقول: «البرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص فيتولد بينهما نتيجة... مثال [ذلك] من الفقه قولنا: كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام، فلزم أن كل نبيذ حرام. فهاتان مقدمتان إذا سلمتا على هذا الوجه[٥١] لزم بالضرورة تحريم النبيذ... وإذا ذكرنا أصل القياس فإن كل مقدمة أصل، فإذا ازدوج أصلان حصلت النتيجة. وعادة الفقهاء في مثل هذا النظم أنهم يقولون: النبيذ مسكر فكان حراماً قياساً على الخمر... فإن رُدّ إلى هذا النظم ولم يكن مسلماً، فلا تلزم النتيجة إلاّ بإقامة الدليل حتى يثبت كونه مسكراً ـ إن نوزع فيه ـ بالحس والتجربة، وكون المسكر حراماً بالخبر، وهو قوله (ص): كل مسكر حرام... وإذا فهمت صورة هذا النظم فاعلم أن في هذا البرهان مقدمتين، إحداهما قولنا: كل نبيذ مسكر، والأخرى قولنا كل مسكر حرام. وكل مقدمة تشتمل على جزئين: مبتدأ وخبر. المبتدأ محكوم عليه والخبر حكم»[٥٢].

بإمكاننا إذاً، بسهولة أن نفترض أن شجرة نسب الشاطبي غزالية لا حزمية. ولكن حتى في هذه الحال فلا مناص من التزام قدر من الحذر. فالشاطبي يرث من الغزالي لغته المنطقية، ولكن ليس موقفه المتعاطف مع المنطق. ولئن يكن استعار بوساطته بعض اصطلاحات أهل المنطق، فقد أبدى نفوراً شديداً، بل رفضاً صريحاً لـ «منطق

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٥١) وهما على كل حال غير مسلمتين، وأقله في فقه بعض الأحناف ممن يمارون في أن يكون النبيذ خمراً.

(٥٢) الغزالي: «المستصفى»، ج١، ص ٣٧ ـ ٣٨.

المنطق». وحتى ما استعاره، بوساطة الغزالي، من اصطلاحات المنطقيين، ومنها على سبيل المثال مصطلح «المقدمتين»، فقد أبى تنزيلها على لغتهم. وكما لاحظ دارسه، فلئن اتفق له، هنا وهناك، أن أعطى «الدليل الشرعي صياغة صورية منطقية، فذلك لا يعدو أن يكون كما قال تشابهاً عرضياً»(٥٣). وبالفعل، فقد تصدى الشاطبي بنفسه لتشريح منهجي لمسألة المقدمتين في الباب العاشر من كتابه **الاعتصام**. قال: «قد اعترف الجميع بأن العلوم المكتسبة لا بد في تحصيلها من توسط مقدمتين معترف بهما. إن كانتا ضروريتين فذاك، وإن كانتا مكتسبتين فلا بد من اكتساب كل واحدة منهما مقدمتين، وينظر فيهما كما تقدم. وكذلك إن كانت واحدة ضرورية وأخرى مكتسبة، فلا بدّ للمكتسبة من مقدمتين، فإن انتهينا إلى ضروريتين فهو المطلوب، وإلاّ لزم التسلسل أو الدور، وكلاهما محال. فإذاً، لا يمكن أن نعرف غير الضروري إلاّ بالضروري»(٥٤). بيد أن هذه الإحالة إلى آلية المعرفة لدى الطبيعيين والمنطقيين ليس غرضها إطلاقاً تثبيت مشروعيتها في إنتاج المعرفة الشرعية، ولا على الأخص تقديم النصاب الابستمولوجي للرؤية البرهانية على النصاب الابستمولوجي للرؤية البيانية. بل على العكس تماماً. فقد أورد الشاطبي ذلك الكلام في معرض الطعن في دعوى القائلين بـ «تحسين الظن بالعقل»، باعتبار ذلك واحدة من جهات الابتداع و «الإحداث في الشريعة». وهو يوظف آلية المقدمتين ضداً على مدَّعى أهلها في استقلال العقل. فعنده أن **العقل غير مستقل بالتفريع، فكم بالأولى أن يكون مستقلاً في التأصيل!** فالتسلسل أو الدور الذي ينتهي إليه لا محالة توالي المقدمات مثنى مثنى يثبت، ضداً على أصحاب الفلسفة، أن «العقل قاصر الإدراك في علمه»، وأن أعلى سقف يمكن أن يرتفع إليه في تتبع الضروري الذي لا يعلم غير الضروري إلاّ بتوسطه، هو السقف الذي تعيِّنه له القدرة الإلهية بوصفه هو نفسه عقلاً مخلوقاً. وفي ذلك يقول الشاطبي: «إن اللّه جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب»(٥٥). ولا ينجو العقل من التسلسل أو الدور، وهو يجدّ في أثر المطلوب، إلاّ إذا توقف «علم العبد» عند علم الرب وأسلم «التشريع العقلي» إمرته للتشريع الوضعي. **فاللّه هو واضع المقدمات الأولى بإطلاق.**

---

(٥٣) عبد المجيد الصغير: **«الفكر الأصولي»**، ص ٥٠٣.

(٥٤) **«الاعتصام»**، ج٢، ص ٣٢٢.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

سيبويه ضد أرسطو

على أن الشاطبي لا يكتفي **بمحاكمة لاهوتية** لمنطق المقدمتين، بل يُخضعه أيضاً **لمناقشة تقنية**، وهذا في آخر الجزء الأخير من «**الموافقات**»، وفي فصل اختار له محققه كعنوان أنه «لا يلزم أن تكون المقدمات على الوضع المنطقي». فما يُمن توخاه الشاطبي من هذه العودة الختامية إلى حديث المقدمتين هو الطعن في حصر أهل المنطق للصلاحة الإجرائية بالقياس البرهاني (القياس الجامع)، والاعلان عن استغناء علم أصول الفقه لا عن ألفاظ المنطق الأرسطي فحسب، بل حتى عن آليته. فالشاطبي يبدو، في محصلة الحساب، أميل إلى الأخذ بمبدأ الاستنتاج من مقدمة واحدة، لا من مقدمتين، تنائياً منه عن «أهل المنطق» وتدانياً من «أهل الشرع». وبهذا المعنى يمكن القول عنه إنه نصير لما سيسميه بعض المتأخرين «المنطقَ الأصولي» أو حتى «المنطق الإسلامي»[٥٦]. وأياً يكن من أمر، فإن الشاطبي لم يكتب تلك الفقرة الختامية من «**الموافقات**» إلاّ للتنبيه إلى أنه حتى عندما يقول بعض من يقول من الأصوليين بوجوب المقدمتين «**اعلم أن المراد بالمقدمتين هٰهنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة**... لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعة. وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهياً في الإنتاج وما أشبهه من اقتراني أو استثنائي. إلاّ أن المتحرى فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها، إذ هو أقرب إلى حصول المطلوب، **ولأن التزام المصطلحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبْعِد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر، لأن الشريعة لم توضع إلاّ على شرط الأمية. ومراعاةُ علم المنطق في القضايا الشرعية منافٍ لذلك. فإطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح**»[٥٧].

وناقد العقل العربي يعرف هذا النص ويعرف دلالته جيداً. والدليل أنه يستشهد به،

---

(٥٦) انظر على سبيل المثال: علي سامي النشار في «**مناهج البحث عند مفكري الإسلام**»، وأحمد موسى سالم «**العقل العربي ومنهج التفكير الإسلامي**». وانظر على الأخص الفصل الممتاز الذي عقده د. طه عبد الرحمن حول «آليات تقريب المنطق اليوناني» والذي أوضح فيه إسقاط ابن تيمية للقيد العددي في مقدمات القياس المنطقي وإثباته إمكانية الاستدلال من مقدمة واحدة أو اثنتين أو حتى من ثلاث أو أربع على حد سواء («**تجديد المنهج في تقويم التراث**»، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء ١٩٩٤، ص ٣٥٣).

(٥٧) «**الموافقات**»، ج٤، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١. والتسويد منا.

ولكن بعد إخضاعه لعملية «تقليم أظافر» حقيقية. فهو يخرجه تماماً عن دلالته بابتتاره منه مفتتحه ومختتمه، أي تحديداً العبارتين المسوَّدتين اللتين تنمان عن تحسس الشاطبي ونفرته من كل محاولة لـ «رد أصول الفقه إلى أصول علم المنطق» كما يقول في ختام الشاهد الذي ينقله ـ كما سنرى في المقطع التالي ـ عن الخصم الكبير للفلسفة والمنطق الذي كانه الفقيه الصقلي أبو عبد الله محمد المازري.

ولكن قبل أن نأتي إلى هذا الشاهد، فلنرَ أيضاً كيف يعمد ناقد العقل العربي، بعد تقطيع أوصال نص الشاطبي، إلى تحريف دلالته عمداً بالتلبيس على القارئ. فهو إذ يورد قول الشاطبي: «وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهياً في الإنتاج وما أشبهه من اقتراني أو استثنائي»، يقحم من عندياته، بعد عبارة «وما أشبهه عبارة (قياس جامع) موضوعة بين قوسين، فيغدو النص المعاد إنتاجه برسم القارئ كما يلي: «وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهياً في الإنتاج وما أشبهه من (قياس جامع) اقتراني أو استثنائي»(٥٨).

وموضع التلبيس هنا أن ما هو «بديهي في الإنتاج» عند الأصوليين والفقهاء لا يرادف ولا يشابه، بل على العكس يضادّ **«القياس الجامع»**. فالقياس الجامع ليس منتجاً إلاّ بقدر ما يقتضي استخراج ما يسميه المناطقة **الحد الأوسط**، على حين أن البداهة في الاستنتاج تعني تحديداً الاستغناء عن وساطة الحد الأوسط. ولئن يكن الشاطبي قد حدّ **ما أشبه «البديهي في الإنتاج»** بأنه ما هو «اقتراني أو استثنائي»، متحاشياً استخدام كلمة «قياس»، وكم بالأولى «قياس جامع»، فلأنه يحاذر أولاً استخدام مصطلحات المناطقة، ولأن **«الاقتراني والاستثنائي»** عنده أدخل في باب «ما كان بديهياً في الإنتاج» منه في باب «القياس الجامع» الذي هو أقرب إلى أن يكون له نقيضاً، منه شبيهاً. وشاهدنا على ذلك أنه يستخدم ـ بتصريحه ـ كلمتي «الاقتراني والاستثنائي» **بمعناهما اللغوي النحوي، لا بمعناهما المنطقي الفلسفي**. فهو يمثّل عليهما بالحديث والآية المشهورين اللذين طالما وظفهما أنصار المنطق من المتكلمين الإسلاميين كالغزالي وابن حزم في الانتصار لما انتصروا له. أما الحديث فهو الذي أسنده مسلم والدارقطني إلى الرسول: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام». وأما الآية فهي الآية الثانية والعشرون من سورة الأنبياء: **﴿لو كان فيهما** [السماء والأرض] **آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾**. فالشاطبي يلاحظ أولاً

(٥٨) **«بنية الفعل العربي»**، ص ٥٣٩.

أنه إن يكن الحديث النبوي جاء على رسم القياس الاقتراني، فهذا من قبيل الصدفة لا الاطراد: «فذلك مما يدلّ على أنه من كلامه عليه الصلاة والسّلام أمر اتفاقي، لا أنه قَصَد قَصْد المنطقيين». ثم إن «قوله عليه الصّلاة والسلام: «وكل خمر حرام» مسلَّم لأنه نصُّ النبي (ص)»، وليس على سبيل النتيجة المنطقية، مما يعني ضمنياً أن الواو هنا هي واو الاقتران بالمعنى اللغوي، لا واو الاستنتاج بالمعنى المنطقي. وهذا التأويل اللغوي النحوي، بالتضاد مع التأويل المنطقي الفلسفي، هو ما يصرِّح به الشاطبي لفظاً، وليس فقط ضمناً، عندما يقول في تفسير الآية المكية: «وهكذا يُقال في القياس الشرطي في نحو قوله تعالى: **﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ اللّه لفسدتا﴾** لأن «لو» لما سيقع لوقوع غيره، فلا استثناء لها في كلام العرب قصداً، وهو معنى تفسير سيبويه. ونظيرها «إن» لأنها تفيد ارتباط الثاني بالأول في التسبب، والاستثناء لا تعلق له بها في صريح كلام العرب. فلا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية»[٥٩].

سيبويه وصريح كلام العرب: تلك هي إذاً، مرجعية الشاطبي، وليس أرسطو والمنطق الأرسطي، ولا داعية **تقريب حد المنطق** الذي هو ابن حزم ولا شريكه في «المشروع البرهاني» ابن رشد الذي رفعه إلى «مستوى أعلى كثيراً مما كان عليه عند ابن حزم». والواقع أنه إن يكن ثمة مجال للحديث عن خط من الاستمرارية الوراثية في موقف الشاطبي من المنطق، فهو الخط الذي يربطه، لا بابن حزم وابن رشد، بل بفقهاء المالكية المتشددين في عدائهم للمنطق، وللفلسفة عموماً. والشاطبي نفسه هو من يحسم النقاش في مسألة «المقدمتين» باستشهاده بالباجي ـ خصيم ابن حزم ـ في كتابه «**أحكام الفصول**»، حيث «رد على الفلاسفة في زعمهم أن لا نتيجة إلا من مقدمتين، ورأى أن المقدمة الواحدة قد تنتج»[٦٠].

والشاطبي هو أيضاً من يورد نصاً مطولاً للمازري ـ خصيم الغزالي «المتفلسف»[٦١] ـ يرد فيه على من «أراد من بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق»، فجاراهم في قولهم إنه «لا يكون القياس ولا تصح النتيجة

---

(٥٩) «**الموافقات**»، ج٤، ص ٢٠٢.

(٦٠) الموضع نفسه.

(٦١) المازري هو من شنع على الغزالي بتهمة أنه «قرأ علم الفلسفة قبل استبحاره في علم الأصول، فأكسبته قراءة الفلسفة جراءة على المعاني وتسهيلاً للهجوم على الحقائق».

إلا بمقدمتين»، مع أنه إن ورد في الشريعة شيء على رسم أصول المناطقة كـ «قوله عليه الصلاة والسلام: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»... فهذا إن اتفق في موضع أو موضعين في الشريعة، فإنه لا يستمر في سائر أقيستها. ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يسلك فيها هذا المسلك، ولا يعرف من هذه الجهة». ويختم الشاطبي بالقول: «هذا ما قاله المازري. وهو صحيح في الجملة. وفيه من التنبيه ما ذكرناه من عدم **التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية**»(٦٢).

الاستقراء بين ابن حزم والشاطبي

إن هذا الشاهد الختامي من «**الموافقات**» لا يدع مجالاً للشك في أن الشاطبي كان أبعد الأصوليين عن أن «يدشن مقالاً جديداً تماماً في المنهج الأصولي قوامه ان كل دليل شرعي مبني على مقدمتين». ولكن ليس هذا الشق هو وحده ما ينهار من دعوى ناقد العقل العربي عن استلهام الشاطبي لأولى الخطوات المنهجية الحزمية المتمثلة في ممارسة **الاستنتاج** [= القياس الجامع]. بل ينهار أيضاً، بالقوة نفسها، الشق الثاني، المتصل باستلهام الشاطبي لثانية الخطوات المنهجية الحزمية المتمثلة في ممارسة **الاستقراء**. ولنترك الكلام للجابري: «هذا عن الخطوة المنهجية الأولى. أما الخطوة الثانية فهي **الاستقراء** [الذي كان] ابن حزم قد دعا إلى اعتماده منهجاً في التعامل مع النص القرآني... ويأتي الشاطبي ليوظف الاستقراء الحزمي توظيفاً جديداً قوامه استخلاص «كليات الشريعة» التي هي «كليات استقرائية»... كليات مأخوذة من استقراء الأحكام الشرعية... بالطريقة التركيبية التي قوامها الانتقال من الجزئيات إلى الكلي الذي ينتظمها، وذلك بواسطة الاستقراء... وإنها لعمري الطريقة العلمية حقاً. إنها الخطوة التي يتجاوز بها الفكر العلمي مرحلة المماثلة بمختلف أنواعها، بما فيها قياس الفقهاء. وإنه لمما يثير التقدير والإعجاب معاً أن الشاطبي قد انتبه إلى نقطة الضعف في هذه الطريقة، الطريقة الاستقرائية التركيبية، فألح على ضرورة مراعاة العلاقة الجدلية بين الكلي وجزئياته، وذلك باعتبار الكلي عند الحكم على الجزئيات التي يتكون منها، واعتبار الجزئيات عند الأخذ بالكلي الذي ينتظمها»(٦٣).

---

(٦٢) «**الموافقات**»، ج٤، ص ٢٠١. والتسويد منا.

(٦٣) «**بنية العقل العربي**»، ص ٥٤٠ ـ ٥٤٧.

إن أول ما يستوقفنا في هذا النص، الذي يريد أن يقرأ تجديد الشاطبي المنهجي بدالة «الاستقراء الحزمي»، هو حماسة خاتمته التي يعوزها الحد الأدنى من الضبط الذاتي. فالجابري يلغي، بأقل من جرة قلم، كل المسافة الفاصلة بين آلية التفكير **الاستقرائية ـ الاستنتاجية** للقرون الوسطى وبين «الطريقة العلمية» للفكر الحديث. وكما في كل موقف انفعالي، فإنه لا يعسر علينا أن نتحرى عن أسباب نفسية، لا عن أسباب معرفية، لحماسة ناقد العقل العربي. فما دام العقل المنقود هو حصراً العقل العربي **المشرقي**، فلا عجب في أن يسعى ناقده إلى أن يرفع، بأي ثمن كان، من درجة عقلانية «المشروع الأندلسي ـ المغربي» ليجعلها مقاربة لدرجة عقلانية الفكر العلمي الحديث. ومع أننا نسلّم نحن أيضاً بألمعية الشاطبي ولا نتردد في أن نجعل منه «شافعي عصره»، فإننا لا نستطيع إلا أن نلاحظ أن مغالاة الجابري في تقييم «مشروعه التجديدي» ـ بالاستمرارية مع «النزعة البرهانية الحزمية» ـ ترتكز على قراءة مغلوطة لنصوص الشاطبي وابن حزم معاً إلى حد التزييف.

هذا التزييف يأخذ شكلاً سافراً، أولاً، من خلال حديث ناقد العقل العربي عن وراثة الشاطبي لما أسماه «الاستقراء الحزمي». فابن حزم لم يمارس، ولم يدعُ إلى ممارسة أي استقراء. وكراهته المعلنة للاستقراء ما كان يعدلها سوى كراهته للقياس، وعنده أن الاستقراء ضرب من القياس، هذا إن لم يكونا شيئاً واحداً. ومن ثم فإن حكمه عنده، كحكم القياس، أنه **فاسد** و **باطل** و **مذموم**، و «لا يدخل في عداد البرهان». وحسبنا الشاهد التالي من كتابه «**التقريب لحد المنطق**»، وهو من كتبه المتأخرة. ففي «**باب ذكر أشياء عدها قوم براهين وهي فاسدة وبيان خطأ من عدها برهاناً**»، يقول: «فمن ذلك شيء سماه الأوائل «الاستقراء» وسماه أهل ملتنا «القياس»، فنقول وبالله تعالى التوفيق: إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد أو جنس واحد، أو يحكم فيها بحكم واحد، فتجد في كل شخص من أشخاص ذلك النوع أو في كل نوع من أنواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع أو كل نوع تحت الجنس أو كل واحد من المحكوم فيهم... فيقطع قوم من أجل ما ذكرنا على أن كل أشخاص ذلك النوع، وإن غابت عنهم، ففيها تلك الصفة، وإن كل ما فيه تلك الصفة من الأشياء فمحكوم فيه بذلك الحكم. ولعمري لو قدرنا على تقصي جميع الأشخاص أولها عن آخرها حتى نحيط علماً بأنه لم يشذ لها واحد، فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها، لوجب أن نقضي بعمومها لها.

وكذلك لو وجدنا الأحكام منصوصة على كل شيء فيه تلك الصفة لقطعنا أنها لازمة لكل ما فيه تلك الصفة. فأما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك ولا نجده أيضاً في الحكم منصوصاً على كل ما فيه تلك الصفة، **فهذا تكهّن من المتحكم به وتخرّص وتسهّل في الكذب وقضاء بغير علم وغرور للناس ولنفسه**... فينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحس وبما قام عليه برهان... وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي حكم فيه. فإن لم يقدر فلا يقطع بالحكم على ما لم يشاهد، ولا يحكم إلا على ما أدرك من دون ما لم يدرك. وهذا إذا تدبرته في الأحكام الشرعية نفعك جداً ومنعك من القياس الذي غرّ كثيراً من الناس ومن الأئمة الفضلاء الذين غلط بغلطهم ألوفُ ألوفٍ من الناس. وأنت إذا فعلت ذلك كنت على يقين من الصواب لأنك لم تقطع بتحليل ولا بتحريم ولا إيجاب إلا على كل ما أتاك عن اللّه تعالى الحكم عليه. وأما ما لم تجد فيه نصاً فأمسك عنه ولا تقطع عليه بأنه داخل في حكم ما وجدت فيه نصاً بتكهنك... واعلم وتنبه لما أنا مورده عليك، إن شاء اللّه عز وجل: إن هذا الشيء الذي سموه استدلالاً الشاهد على الغائب وإجراء للعلة في المعلول، إنما يصح به إبطال التساوي في الحكم لا إثباته، لأنك متى وجدت أشياء مستوية في صفات ما، وهي مختلفة الأحكام، فلا تشك في اختلافها، بل معرفتنا باختلافها علم ضروري. وكذلك نكون حينئذ غير قاطعين على أن حكم ما غاب عن حواسنا من سائر تلك الأشياء الغائبة التي تساوي هذه الحاضرة في الصنعة التي استوت هذه الحاضرة كلها فيها لا على أنه موافق لحكم هذه الحاضرة ولا على أنه مخالف... واعلم أن المتقدمين سموا المقدمات «قياساً»، فتحيَّل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سوفسطائية بأن أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسموا تحكمهم بالاستقراء المذموم قياساً، وسموا حكمهم في ما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما قياساً واستدلالاً وإجراء للعلة في المعلول فأرادوا تصحيح الباطل بأن سموه اسماً أوقعه غيرهم على الحق الواضح... وقد قلنا إنه ليس في العالم شيئان إلا وبينهما شبَه ما وافتراق ما ضرورةً لا بد من ذلك. فإن كان الشبَه يوجب استواء الحكم، يحكموا لكل ما في العالم بحكم واحد في كل حال من أجل اشتباهه في صفة ما. ولمّا كان الاجتماع في الشبه يوجب استواء الحكم ولم يكن الافتراق في الشبه يوجب اختلاف الحكم؟ فينبغي على هذا أن لا نحكم لشيئين أصلاً

بحكم واحد لأجل اختلافهما في صفة ما. وكل هذا خطأ وحيرة، ومؤدٍ إلى التناقض والضلال، ونعوذ بالله من كل ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله»(٦٤).

الغزالي و «شرعنة» الاستقراء

لقد كان تثبيت هذا النص الحزمي الطويل، المتضمن ـ والحق يقال ـ محاكمة عالية المستوى الابستمولوجي لمنهج «القياس الباطل» ومبدأ «الاستقراء المذموم»، ضرورياً لإثبات واقعة التزييف السافر: فناقد العقل العربي، في مسعاه إلى مد جسر «برهاني» موهوم من ابن حزم إلى الشاطبي، لا يجد من حرج «علمي» في أن يرد «الاستقراء الشاطبي» إلى أصل معدوم الوجود: «الاستقراء الحزمي»(٦٥). ولكن هذا كله، على خطورته الفائقة من منظور الأمانة العلمية، لا يعفينا من التوقف عند **التزييف المبطّن**.

---

(٦٤) «**رسائل ابن حزم الأندلسي**»، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ١٩٨١، ج٤، ص ٢٩٦ ـ ٣٠٩.

(٦٥) الواقع أن الدليل الوحيد الذي يسوقه ناقد العقل العربي على الممارسة الحزمية للاستقراء هو ذاك الذي يورده عند حديثه عن رفض ابن حزم تذرع المتكلمين بآية «فاعتبروا يا أولي الأبصار» لاتخاذها «حجة لإثبات العمل بالقياس». فعند ابن حزم ـ وهو بذلك يخالف لا المتكلمين وحدهم بل كذلك ابن رشد الذي سيحتج بالآية نفسها لإثبات العمل بالنظر الفلسفي ـ أن «معنى «اعتبروا» كما يدل عليه السياق هو تعجبوا وليس قيسوا. وإنما في هذا السياق يضيف الجابري قوله: «هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن استقراء الآيات التي وردت فيها كلمة «عبرة» يعطينا أن المعنى هو التعجب لا غير» (**بنية العقل العربي**، ص ٥٢٤). هذا هو الدليل اليتيم الذي يسوقه الجابري على ما لم يتردد في أن يسميه «الاستقراء الحزمي». والحال أن هذا الدليل واهٍ وزائف معاً. واهٍ لأن **استقصاء** معنى كلمة «عبرة» في الآيات التي وردت فيها ـ وهي ست ـ لا يعدل **استقراء**. ولو صح ذلك لاستحق جميع اللغويين والمفسرين القرآنيين الوصف بأنهم «استقرائيون». وزائف لأن ابن حزم لم يقم بأي قراءة «استقرائية» للآيات الست التي وردت فيها كلمة «عبرة». بل كل ما فعله أنه توقف عند آيتين: **﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾** **﴿وإن لكم في الأنعام لعبرة﴾**، فلاحظ أن معنى «عبرة» في الآية الأولى هو «الاعتبار»، وفي الثانية «التعجب»، وأنهما في الحالين لا تعنيان «القياس» كما يزعم من يرد عليهم من المتكلمين القيّاسين. ولا غرو أن يكون الجابري قد أخطأ عندما أحال قارئه، كمرجع لشاهده عن «الاستقراء الحزمي»، إلى «الجزء الثامن، ص ٧٤ وما بعدها» من كتاب **الإحكام في أصول الأحكام**». فليس في هذا الجزء أي ذكر للآيات التي وردت فيها كلمة «عبرة». وإنما ذلك في الجزء السابع حصراً. ولكن ليس على سبيل «الاستقراء»، بل فقط على سبيل فضح «تمويه المتكلمين» و «جاري عادتهم في تسمية الباطل باسم الحق» و «تحريف الكلم عن مواضعه».

فإنماء «الفرع» الشاطبي في الاستقراء إلى «أصل» حزمي موهوم قد اقتضى من ناقد العقل العربي أن يجتث «الجذر». ذلك أنه إن يكن من شجرة نسب فعلية ينتمي إليها الشاطبي فهي، في النهج الاستقرائي كما في قاعدة البناء على مقدمتين، الشجرة الغزالية. فالغزالي هو «الشيخ» الفعلي للشاطبي، وإن بالمطالعة لا بالمناولة. وعلى النقيض التام من ابن حزم الذي أنكر الإجراء الاستقرائي في الشرعيات، فإن الغزالي هو أول من أضفى المشروعية الابستمولوجية في الفكر العربي الإسلامي على نقل ما «سماه الأوائل الاستقراء» من مجال الطبيعيات إلى مجال الفقهيات. وهذا قبل قرون ثلاثة من الشاطبي، وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة عندما نتطرق إلى «نظرية المقاصد»، لأن ناقد العقل العربي يطيب له أن يؤكد مراراً وتكراراً أن «العناصر التي تؤسس تفكير الشاطبي ومنهجيته» ـ ومنها بطبيعة الحال النهج الاستقرائي التركيبي ـ «لم يكن لها حضور تأسيس، **بل ولا أي نوع من الحضور**، في الحقل المعرفي البياني»(٦٦). والحال، إن ما يصر ناقد العقل العربي على أن يسميه ـ لأسباب تتصل بالمفاضلة بين الشقّين المشرقي والمغربي لهذا العقل ـ «قطيعة ابستمولوجية»، يتكشف مرة أخرى على أنه «اتصالية». فإعمال المنهج الاستقرائي في الفقهيات تعود أبوته إلى الغزالي، كما يشهد على ذلك النص التالي الذي نقتطعه من «**معيار العلم**»(٦٧): «الاستقراء هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به... والحكم المنقول ثلاثة: إما حكم من كلي على جزئي، وهو القياس الصحيح... وإما حكم من جزئي واحد على جزئي واحد كاعتبار الغائب بالشاهد، وهو التمثيل، وإما حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد، وهو الاستقراء، وهو أقوى من التمثيل. ومثال الاستقراء في الفقه قولنا: الوتر لو كان فرضاً لما أدي على الراحلة، ويستدل به... باستقراء جزئيات الفرض من الرواتب وغيرها كصلاة الجنازة والمنذورة والقضاء وغيرها... وإذا كثرت الأصول قوي الظن.

(٦٦) «**بنية العقل العربي**»، ص ٥٤٧. والتسويد منا.

(٦٧) الحديث هنا عن «أبوة» الغزالي يجب أن يؤخذ بالمعنى المقيد، لا بالمعنى المطلق. فأن يكون الغزالي «أباً» للاستقراء الفقهي، فليس هذا معناه أنه أول بإطلاق. فليس في الفكر بدء مطلق، ولا خلق من عدم. والغزالي هو، على أي حال، مثال ناجز لاشتغال قانون تحول الكم من جراء التراكم إلى كيف. فليس كمثله من أخذ عن المتقدمين عليه، وليس كمثله من أخرج ما قبسه في صياغة جديدة. فإبداع الغزالي أحق بالوصف، بحسب التعبير الخلدوني، بأنه «نشأة مستأنفة».

ومهما ازدادت الأصول الشاهدة، أعني الجزئيات، اختلافاً كان الظن أقوى فيه. حتى إذا قلنا: مسح الرأس وظيفة أصلية في الوضوء فيستحب فيه التكرار، فقيل: لمَ؟ قلنا: استقرينا ذلك من غسل الوجه واليدين وغسل الرجلين، ولم يكن معنا إلا هذا الاستقراء... فإن قيل: فلمَ لا يقال للفقيه: استقراؤك غير كامل، فإنك لم تتصفح محل الخلاف؟ فالجواب أن قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل في اليقين، ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل، كما كان، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين. والظن في الفقه كافٍ، واثبات الواحد على وفق الجزئيات الكثيرة أغلب من كونه مستثنى على الندور... وإمكان الخلاف لا يمنع الظن، ولا سبيل إلى جحد الإمكان مهما لم يكن الاستقراء تاماً. ولا يكفي في تمام الاستقراء أن تتصفح ما وجدته شاهداً على الحكم إذا أمكن أن ينتقل عنه شيء، كما لو حكم إنسان بأن كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل لأنه استقرى أصناف الحيوانات الكثيرة. ولكنه لمّا لم يشاهد جميع الحيوانات لم يأمن أن يكون في البحر حيوان هو التمساح يحرك عند المضغ فكه الأعلى، على ما قيل[٦٨]... فإذاً، حصل من هذا أن الاستقراء التام يفيد العلم، والناقص يفيد الظن. فإذاً، لا يُنتفع بالاستقراء مهما وقع خلاف في بعض الجزئيات، فلا يفيد الاستقراء علماً كلياً بثبوت الحكم للمعنى الجامع للجزئيات حتى يجعل ذلك مقدمة في قياس آخر، لا في إثبات الحكم لبعض الجزئيات... فإن لم تتصفح الكل، بل تصفحت البعض... فهذا لا يورث يقيناً، إنما يحرك ظناً»[٦٩].

إزاء هذا النص المثبت للاستقراء والنص السابق النافي له ينهض للحال سؤال: لماذا يصر ناقد العقل العربي على نسبة الموروث الاستقرائي للشاطبي إلى ابن حزم، خصيم الاستقراء، وليس إلى الغزالي، محاميه؟ بكل بساطة لأن الاستقراء في نظر ناقد العقل العربي آلية معرفية برهانية «مغربية»، وليس لها ولا يمكن أن يكون لها «أي نوع من الحضور» في الحقل المعرفي البياني «المشرقي». وبصفته كذلك فإن الاستقراء، كمنهج، لا بد من أن يكون دليل وجود بالنسبة إلى ابن حزم «البرهاني» حتى ولو غسل يديه منه على رؤوس الأشهاد، مثلما لا بد في الوقت نفسه من أن يكون دليل غياب

(٦٨) هذا هو المثال التقليدي الذي طالما تداوله «الأوائل» على الاستقراء الناقص، أو على استحالة الاستقراء التام كما يذهب إلى ذلك ابن حزم.

(٦٩) الغزالي: «معيار العلم»، دار الأندلس، الطبعة الرابعة، بيروت ١٩٨٣، ص ١١٥ ـ ١١٩.

بالنسبة إلى الغزالي «البياني» حتى ولو أخذ على عاتقه مهمة التأسيس النظري له في أهم معقل للنظام المعرفي البياني: الفقه وأصول الفقه.

الاستقراء البرهاني والاستقراء البياني

لقد رأينا كم تجشم ناقد العقل العربي من جهد «لامعرفي» لتغييب «الاستقراء الغزاليّ» الموجود ولإحضار «الاستقراء الحزمي» المعدوم. وما كان لنا أن نضيف مزيداً لولا مفاجأة إضافية يعدها لنا الشاطبي نفسه في هذا الصدد: **فبقلمه يتحول الاستقراء نفسه من منهج برهاني إلى منهج بياني.**

ما المسافة الفاصلة بين الاستقراء **البرهاني** والاستقراء **البياني**؟ هي بالضبط المسافة عينها التي تفصل بين الاستقراء **التام** والاستقراء **الناقص**. وقد وجدنا ابن حزم يعلن ـ على كراهته لمبدأ الاستقراء بحد ذاته ـ عن استعداده لقبول الاستقراء التام لولا أنه مستحيل عملياً ولولا أنه غير منتج على غلاء كلفته من المجهود. فما دامت جزئيات الكل الواحد لا يحكم عليها بحكم واحد إلا بعد الحكم على كل واحد منها جزءاً جزءاً، فما الحاجة إلى تكلف جهد إضافي لتجريد الكل للحكم عليه بحكمها وللحكم عليها من ثم بالحكم المنقول منها إليه؟ وإذا كان الهدف من الاستقراء هو توفير الجهد للحكم على الغائب بالشاهد، فإن الاستقراء التام يلغي مبدأ الاستقراء بالذات لأنه لا يتعامل إلا مع **الشواهد** ولا يعترف بوجود **غوائب**، إذ لو وجدت لكفّ عن أن يكون تاماً. أما الغزالي فقد ميز تمييزاً قاطعاً بين الاستقراء التام **اليقيني** والاستقراء الناقص **الظني**. فـ «الاستقراء التام يفيد العلم[٧٠] والناقص يفيد الظن». و «قصور الاستقراء عن الكمال يوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين»، أو بعبارة أخرى، إن الاستقراء غير الكامل «لا يورث يقيناً، إنما يحرك ظناً». والحال أنه مهما تراكمت الظنون وتراكبت، فإنها قد تقوّي الظن، ولكنها لا تحيله يقيناً. والظن الغالبي هو نصاب الاستقراء الفقهي. وهو نصاب مقبول وكافٍ، لأن غائية الفقه عملية وليست علمية. وبقدر ما أن اعتبار الظنون في **العقليات** باطل، فإنه في **الشرعيات** جائز ومطلوب. فـ «الأكثر في عادة الشرع» «اتباع الأغلب على الظن». و «الرأي عندنا ـ كما يفصل الغزالي ـ أن مما يُتصور أن يفيد رجحان ظن على ظن، هو موكول إلى المجتهد. ولم يَبِنْ لنا في إلحاق

---

(٧٠) ولا علم عند الغزالي وكثيرين من الأصوليين غيره إلاّ أن يكون ضرورياً ويقينياً.

غير المنصوص بالمنصوص إلا اعتبار أغلب الظنون. ولا ضوابط بعد ذلك في تفصيل مدارك الظنون. . . والظنون تختلف باختلاف أحوال المجتهدين، حتى إن شيئاً واحداً يحرك ظن مجتهد، وهو بعينه لا يحرك ظن الآخر. . . والاستقصاء (= الاستقراء التام) الذي ذكرناه في العقليات، ينبغي أن يترك في الفقهيات رأساً. . . وينبغي أن تعلم أن اليقين في النظريات أعزّ الأشياء وجوداً، وأما الظن فأسهلها منالاً وأيسرها حصولاً. فالظنون المعتبرة في الفقهيات هو المرجح الذي يُتيسر به عند التردد بين أمرين: إقدام أو إحجام. . . وذلك القدر كافٍ في الفقهيات، والمضايقة والاستقصاء فيه يشوشان مقصوده، بل يُبطلانه. . . فالاستقصاء لطلب اليقين. . . في الفقهيات. . . هوس محض وخرق، كما إن ترك الاستقصاء في العقليات جهل محض فليؤخذ كل شيء من مأخذه، فليس الخرق في الاستقصاء في موضع تركه بأقل من الحمق في تركه بموضع وجوبه»[٧١].

وإنما ههنا تكمن المفاجأة التي يعدها الشاطبي لقارئه. فضداً على ابن حزم ينتصر للاستقراء انتصاراً جامحاً ليجعله الآلية الأولى في فهم كليات الشريعة. ولكنه ضداً على الغزالي ينتصر بجموح مماثل للاستقراء الناقص على الاستقراء التام. وهو في انتصاره هذا يخلّ بمبدأ أساسي من مبادئ الطريقة البرهانية في الاستقراء: فعنده أن الاستقراء الناقص، على نقصانه، أي عدم شموله سائر الجزئيات، مورث لليقين. وذلك هو أصلاً جوهر مشروع الشاطبي: **تأسيس أصول الشريعة على القطعيات، حتى وإن يكن الطريق إلى هذه القطعيات اقتناصها من الظنيات.**

وبالفعل، إن الشاطبي يعلن من فاتحة المقدمة الأولى من المقدمات الثلاث عشرة التي يستهل بها «**الموافقات**»: «أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك. . . ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع»[٧٢]. ولكنه لا يلبث في ثالثة المقدمات أن يحدد بأن «الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق»[٧٣]. وبطبيعة الحال، ما كان ليغيب عن وعي الشاطبي أنه بركوبه هذا المركب الوعر: القطع باليقين بدالة

---

(٧١) «**معيار العلم**»، ص ١٢٧ ـ ١٣٠.

(٧٢) «**الموافقات**، ج١، ص ١٠.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

تراكم الظنون، إنما يخالف قاعدة منهجية مجمعاً عليها من معظم من تقدمه من الأصوليين. ولهذا نراه يختم هو نفسه «**الموافقاتص** بالقول: إن «بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات هو خاصة هذا الكتاب»[(٧٤)].

والعجيب أن ناقد العقل العربي يهلل لهذه المجازفة التي ينفرد الشاطبي بأخذها على عاتقه، ويرى فيها دليلاً على «برهانيته»، قائلاً بالحرف الواحد: «يريد الشاطبي أن يجعل من علم الشريعة علماً برهانياً، علماً مبنياً على «القطع»... والقطع هو الجزم، وهو ضد الظن. وهو في النقليات يوازن اليقين في العقليات»[(٧٥)].

وبديهي أن هذه المعادلة الجابرية: «الجزم = القطع = اليقين» هي أشد إرعاباً للعقل حتى من صيغة الشاطبي «اقتناص القطع من الظنيات». فأبسط ما يتجاهله ناقد العقل العربي هنا أن اليقين الذي يرادف القطع أو الجزم هو واحد من اثنين لا ثالث لهما: إما يقين **عصابي** وإما يقين **دوغمائي**. وأبسط ما يتجاهله أيضاً أن **يقين العقليات** لا يرادف **قطع النقليات**، بل قد يقتضي ـ أول ما يقتضي ـ وضعه بين قوسين أو رسم علامة استفهام حوله أو تعليق فاعليته. وأبسط ما يتجاهله أخيراً أن ترك باب الظن في النقليات ـ لا إغلاقه ـ هو ضمانة إضافية لاستقلال العقل، ولبقائه حاكماً لا محكوماً عليه، ولحريته في الوصول إلى اليقين بطريقته الخاصة التي هي الطريقة البرهانية[(٧٦)].

والحال، أن هذه الطريقة البرهانية هي التي يخلّ بها الشاطبي إخلالاً خطيراً عندما يستغني بالاستقراء الناقص عن الاستقراء التام، وعلى الأخص عندما **يجعل لظنيات الأول نصاب قطعيات الثاني**، لاغياً كل المسافة الايديولوجية والابستمولوجية بين النهجين. فالاستقراء الذي يأخذ به الشاطبي هو فعلاً «الاستقراء المذموم» من قبل «الأوائل»، أي الاستقراء **الغالبي** أو **الأكثري** الذي لا يتردد في أن يسند إلى نفسه صفة **القطع**، حتى لو تخلفت بعض الجزئيات عن حكم الكلي المستقرأ منها. وبالفعل، يعلن الشاطبي أن «الأمر الكلي إذا ثبت كلياً، فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كلياً. وأيضاً فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٤، ص ١٩٤.

(٧٥) «بنية العقل العربي»، ص ٥٤٠.

(٧٦) وقديماً قِيل: اختلاف الأئمة رحمة بينهم. فالاختلاف ـ ومداره الظنون ـ ضمانة ضد «الغلقة الدوغمائية» (Fermeture Dogmatique) التي يتصورها الجابري مرادفة «للعلم البرهاني».

العام القطعي، لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت. هذا شأن الكليات الاستقرائية. . . فالكلية في الاستقرائيات صحيحة وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات. . . فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح»(٧٧).

ومن هنا مصدر عجب القارئ حينما يطالعه ناقد العقل العربي بتصريحه الانبهاري ـ الإبهاري الذي تقدم بيانه: «إنه لمما يثير التقدير والاعجاب معاً أن الشاطبي قد انتبه إلى نقطة الضعف في الطريقة الاستقرائية التركيبية، فألح على ضرورة مراعاة العلاقة الجدلية بين الكلي وجزئياته». ويظهر أن فكرة هذه **العلاقة الجدلية**، المسقطة من الفضاء الفلسفي للعقل الحديث على الفضاء اللاهوتي للعقل القروسطي، قد تبدت لناقد العقل سديدة منتهى السداد حتى عاد يهوّل بها على القارئ لانتزاع اقتناعه سلفاً بصحة قراءته التفخيمية للشاطبي ولـ «نقلته الابستمولوجية الهائلة». وهكذا يكرر التوكيد، بعبارة مسوّدة هذه المرة، أن الشاطبي قد دلل على **فهم عميق للعلاقة الجدلية بين الكلي والجزئي**، بقوله: «إن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها، فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات. . . فالجزئي لم يوضع جزئياً إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه»(٧٨). والحال، أنه لو تابع الجابري قراءة «**المسألة الأولى**» من «**كتاب الأدلة الشرعية**» إلى آخرها ـ وهي المسألة التي يقبس من مقدمتها شاهد الشاطبي الآنف ـ لوجدها تتضمن في خاتمتها ميلاً إلى نفي «العلاقة الجدلية» بين الكلي والجزئي، لا إلى إثباتها. فميل الشاطبي هو إلى «الكلي»، ولو على حساب «الجزئي» عند الاقتضاء. ومن هنا يقرر في نهاية «المسألة الأولى» أن «الكلي لا ينخرم بجزئي ما، والجزئي محكوم عليه بالكلي»(٧٩). ويضيف في «المسألة الثالثة»: «النادر لا حكم له ولا تنخرم به الكلية المستدل عليها»(٨٠). وما دمنا هنا بصدد الاستقراء، فلنقل إنه لو قرأ ناقد العقل العربي «**الموافقات**» قراءة **استقرائية فعلاً**، لأحصى ما لا يقل عن عشرة شواهد «تقطع» كلها بنزعة الشاطبي إلى **تسييد** الكلي على الجزئي من خلال علاقة **تحكمية** يصعب وصفها **بأنها** «جدلية». وفي ما يلي بعض هذه

---

(٧٧) «**الموافقات**»، ج٢، ص ٣٥.

(٧٨) «**بنية العقل العربي**»، ص ٥٤٢.

(٧٩) «**الموافقات**»، ج٣، ص ٦.

(٨٠) المصدر نفسه، ج٣، ص ١٥.

الشواهد نسوقها بلا تعليق، وطبقاً لتسلسل ورودها في «الموافقات»:

ـ «الأمور الجزئية لا تخرم الأصول الكلية، وإنما تستثنى»[٨١].

ـ «الكليات. . . لا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات. . . والكلية في الاستقرائيات صحيحة وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات»[٨٢].

ـ «إذا ثبتت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، فلا ترفعها آحاد الجزئيات. . . فالقاعدة أن الكليات لا يقدح فيها تخلف آحاد الجزئيات»[٨٣].

ـ «الكلي مقدم على الجزئي طبعاً وعقلاً، وهو أيضاً مقدم شرعاً»[٨٤].

ـ «إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا حكايات الأحوال»[٨٥].

ـ «إن قضايا الأعيان جزئية، والقواعد المطردة كليات، ولا تنهض الجزئيات أن تنقض الكليات. ولذلك تبقى أحكام الكليات جارية في الجزئيات وإن لم يظهر فيها معنى الكليات»[٨٦].

ـ «إن الأمر العام والقانون الشائع هو ما لا تنقضه الأفراد الجزئية الأقلية، لأن الكلية إذا كانت أكثرية في الوضعيات انعقدت كلية، واعتُمدت في الحكم بها وعليها. . . ولا شك في أن ما اعترض في الحكم بها وعليها. . . ولا شك في أن ما اعترض به من ذلك قليل يدل عليه الاستقراء فليس بقادح في ما تأصل»[٨٧].

وليس يعسر علينا أن نضع إصبعنا على سر هذا الإخلال بمبدأ «العلاقة الجدلية». فهو يرجع أولاً إلى اعتماد الشاطبي في استقراء الكليات الشرعية على الاستقراء الناقص، الذي هو بطبيعته غير برهاني وغير مانع لتخلف الجزئيات. وهذا ما يعيد

---

(٨١) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٢٧.
(٨٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٤ ـ ٣٥.
(٨٣) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٠ ـ ٤١.
(٨٤) المصدر نفسه، ج٣، ص ١٠١.
(٨٥) المصدر نفسه، ج٣، ص ١٤٩.
(٨٦) المصدر نفسه، ج٣، ص ١٤٩.
(٨٧) المصدر نفسه، ج٣، ص ٢١٤.

التشديد عليه بقوله: «لما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة وكانت العوائد قد جرت بها سنة اللّه أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع، كان من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي، لا العموم الكلي التام الذي لا يتخلف عنه جزئي ما»[٨٨]. وذلك يرجع ثانياً إلى تصميم الشاطبي على «اقتناص» القطعيات الشرعية من الظنيات، مما يجعله ينتصر بالضرورة للكلي على الجزئي، لأن الجزئيات ظنية بقدر ما الكليات قطعية. وعند الشاطبي، كما في كل منظومة لاهوتية قائمة على الإغلاق العقيدي، فإن الكلي هو وحده «**المحكم**»، فهو للمتمسك به ضمانة اليقين والسلامة. أما الجزئي «**المتشابه**» فهو، لا محالة، مصدر الشك والخطر والزيغ. وبلغة الشاطبي: «هذا الموضع كثير الفائدة عظيم النفع بالنسبة إلى المتمسك بالكليات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان، فإنه إذا تمسك بالكلي كان له الخيرة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة. فإن تمسك بالجزئي لم يمكنه الخيرة في الكلي، فثبت في حقه المعارضة ورمت به أيدي الإشكالات في مهاوٍ بعيدة، وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدين لأنه اتباع للمتشابهات وتشكك في القواطع المحكمات»[٨٩]. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الغائية الأخيرة للشاطبي، «كمفتٍ مجتهد» كما يصف نفسه، تكليفية عملية وليست معرفية نظرية، فإننا نفهم أن يكون دليل العمل الذي يضعه برسم المستفتي في حال تعارض الكلي والجزئي هو «إعمال الكلي من دون الجزئي»[٩٠]. ولكن ألا ينهض هذا الدليل العملي دليلاً علمياً على زور «البضاعة الجدلية» التي يسعى ناقد العقل العربي إلى ترويجها في سوق المضاربة على هذا العقل، بالناقص على الشق «المشرقي» منه، وبالزائد على الشق «المغربي»؟

عدم استقلال العقل

ليس تبني الاستقراء الناقص، بعد رفض القياس الجامع، هو المؤشر الوحيد على **الانتماء البياني** المحض للشاطبي. فإن يكن الموقف من العقل، استقلالاً أو تبعية، هو أول ما يحدد **الانتماء البرهاني أو البياني**، فليس كالشاطبي من يصرِّح بقصور «مدارك العقول» وعدم اكتفائها الذاتي في مرجعياتها. وفي «**الموافقات**» كما في «**الاعتصام**»

(٨٨) المصدر نفسه، ج٣، ص ١٥٢.
(٨٩) المصدر نفسه، ج٣، ص ١٥١.
(٩٠) المصدر نفسه، ج٣، ص ١٥٠.

يكرر نغمة واحدة: إن العقل ليس مستقلاً بنفسه، وعلى الأخص ليس بشارع. ولندع له الكلام في شواهد يأخذ بعضها برقاب بعض لتؤلف طوقاً تغلّ به عنق العقل لإرغامه على إسلاس قياده للشرع:

ـ «العقل ليس بشارع... والعقل إنما ينظر من وراء الشرع... وإذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يَسْرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرِّحه النقل»[٩١].

ـ «العقل غير مستقل البتة، ولا ينبني على غير أصل، وإنما ينبني على أصل متقدم مسلم على الاطلاق... من طريق الوحي»[٩٢].

ـ «العقل إذا لم يكن متبعاً للشرع فلم يبق له إلا الهوى والشهوة... وإذا ثبت هذا وأن الأمر دائر بين الشرع والهوى، تزلزلت قاعدة حكم العقل المجرد، فكأنه ليس للعقل في هذا الميدان مجال إلا من تحت نظر الهوى»[٩٣].

ـ «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم [أصول الفقه] فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو مُعِينة في طريقها، أو محقِّقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع»[٩٤].

ـ «العقل لا يحسِّن ولا يقبِّح... ولو كان كذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل. وبيان ذلك أن معنى الشريعة أنها تحدّ للمكلفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته. فإن جاز للعقل تعدي حد واحد جاز له تعدي جميع الحدود»[٩٥].

ـ «ليس القياس من تصرفات العقل محضاً، وإنما تصرّفت العقول فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من اطلاق أو تقييد... فأين استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وَقَفَته»[٩٦].

---

(٩١) المصدر نفسه، ج١، ص ١٣ و٥٣.
(٩٢) **«الاعتصام»**، ج١، ص ٤٧.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٣.
(٩٤) **«الموافقات»**، ج ١، ص ١٣.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ٥٥.

ـ «سمي أهل البدع أهل الأهواء، لأنهم اتبعوا أهواءهم فلم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذ الافتقار إليها والتعويل عليها، حتى يصدروا عنها، بل قدموا أهواءهم واعتمدوا على آرائهم، ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظوراً إليها من وراء ذلك، وأكثر هؤلاء هم أهل التحسين والتقبيح [= المعتزلة] ومن مال إلى الفلاسفة وغيرهم. . . [فإنهم] ردوا كثيراً من الأحاديث الصحيحة بعقولهم، وأساؤوا الظن بما صح عن النبي ﷺ، وحسنوا ظنهم بآرائهم الفاسدة، حتى ردوا كثيراً من أمور الآخرة وأحوالها من الصراط والميزان وحشر الأجساد والنعيم والعذاب الجسمي، وأنكروا رؤية الباري، وأشباه ذلك، بل صيروا العقل شارعاً جاء الشرع أو لا، بل إن جاء فهو كاشف لمقتضى ما حكم به العقل، إلى غير ذلك من الشناعات»[97].

ـ «إن الله جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما يكون وما لا يكون»[98].

ـ «قد زعم أهل العقول. . . أعني القائلين بالتشريع العقلي، أن منه نظرياً، ومنه ما لا يعلم إلا من جهة الإخبار، فلا بد فيه من الإخبار لأن العقل غير مستقل فيه، وهذا إذا راعينا قولهم وساعدناهم عليه، فإنّا إن لم نلتزم ذلك على مذاهب أهل السنة فعندنا أن لا نحكّم العقل أصلاً، فضلاً عن أن يكون له قسم لا حكم له»[99].

ـ «لا بد للعقل من تنبيه من خارج. وهي فائدة بعث الرسل. . . هذا وجه، ووجه آخر وهو أن العقل لما ثبت أنه قاصر الإدراك في علمه، فما ادعى علمه لم يخرج عن تلك الأحكام الشرعية التي زعم أنه أدركها»[100].

ـ «إن محصول مذهبهم [أهل التحسين والتقبيح العقليين] تحكيم عقول الرجال دون الشرع، وهو أصل من الأصول التي بنى عليها أهل الابتداع في الدين. . . فالحاصل مما تقدم أن تحكيم الرجال من غير التفات إلى كونهم وسائل للحكم الشرعي

---

(٩٧) «الاعتصام»، ج٢، ص ١٧٦.
(٩٨) المصدر نفسه، ص ٣١٨.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ٣١٨ و٣٢٠.
(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

المطلوب شرعاً ضلال، وأن الحجة القاطعة والحاكم الأعلى هو الشرع لا غير»[١٠١].

ـ «الحاصل من هذه القضية أنه لا ينبغي للعقل أن يتقدم بين يدي الشرع. . . بل يكون ملبياً من وراء وراء»[١٠٢].

إن هذه الشواهد لا تدع مجالاً للشك في أن الشاطبي، في موقفه من جدلية العقل والنقل، لم يكن حزمياً كما لم يكن رشدياً. فهو إن غالى في تبعية العقل للنقل، فإنه لا يغلو غلو ابن حزم في ما ينسبه إليه من القول بعدم معقولية المعنى بإطلاق. ولكنه بالمقابل، وخلافاً لابن رشد، يقيم بين النقل والعقل علاقة **تراتب** لا علاقة **ترادف**. فعنده أن النقل مقدّم والعقل مؤخر، وأن الأول حاكم والثاني محكوم. وهذه التراتبية، التي تعني في الواقع نفياً **للندّية** كما قال بها ابن رشد، تجد تعبيرها «البلاغي» في كون الشاطبي يتخذ شعاراً له قول القائل: «اجعل الشرع في يمينك، والعقل في يسارك. . . تنبيهاً إلى تقدم الشرع على العقل»[١٠٣]. وبديهي أن أسبقية «اليمين» لا تلغي كل دور «لليسار»، بل هي في الوقت الذي تستلزمه تحدّه. فليس الشاطبي من مبطلي نصاب العقل. وإنما النصاب الابستمولوجي للعقل عنده **نصاب ادراكي** محض. فدوره على الدوام ثانٍ وليس أول، تالٍ وليس مقدماً، اجتهادي وليس تأسيسياً. وان يكون العقل محض قوة إدراكية، فهذا معناه أنه محظور عليه أن يتعدى واجبه في الاجتهاد إلى تسوّر الحق في الاختراع: فالخروج إلى الابداع خروج إلى الابتداع. وحكم العقل الإدراكي ـ بطبيعته ـ أنه غير مبصر بذاته، بل هو يحتاج إلى إضاءة من خارجه. **فقمر العقل** لا ينير إلا بقدر ما تنيره **شمس النقل**. والشاطبي، من هذا المنظور، لا يقبل حتى بالمعادلة «النورية» التي قال بها الغزالي: «العقل مع الشرع نور على نور»[١٠٤]. وبدلاً من **عدم المعاندة** التي يقيمها مؤلف **«الاقتصاد في الاعتقاد»** بين «الشرع المنقول والحق المعقول»، فإنه لا يقيم سوى **عدم مساواة**. فالنقل مشرِّع، والعقل مشرَّع له. والنقل مؤصِّل، والعقل مفرِّع. وإن يكن للعقل قدر من الاستقلال الذاتي ـ وكلمة «الاستقلال» نفسها مسترابة عند الشاطبي كما رأينا ـ فإنما بقدر ما للبنية الفوقية في انحكامها بالبنية

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٣٥٥.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٣٣١.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.
(١٠٤) **«الاقتصاد في الاعتقاد»**، الاستهلال.

التحتية. وما دمنا بصدد هذه الاستعارة من اللغة الفلسفية الحديثة، فلنقل إن الشاطبي الذي كان بكل تأكيد من آخر كبار معماريي عصر «اندثار الزمان» قد حصر كل دوره كمهندس للمعرفة الأصولية في إعادة البناء أو إعادة التأسيس. وهنا نلتقي بالفعل مع ناقد العقل العربي الذي لم يفرد فقرة خاصة للكلام على مشروع الشاطبي لإعادة تأسيس علم أصول الشريعة إلا في سياق فصل أعمّ جعل عنوانه «مشروع إعادة التأسيس» الذي مثلته «اللحظة الأندلسية ـ المغربية» في الفكر العربي الإسلامي. ولكن خلافنا الأكبر مع ناقد العقل العربي هو على الطبيعة الابستمولوجية لهذا المشروع: فهو يعرّفه مراراً وتكراراً بأنه مشروع فلسفي ـ أصولي ـ تاريخي مشترك **لإعادة تأسيس البيان على البرهان**. والحال أنه في ما يتعلق باللحظة الشاطبية حصراً «فالحاصل مما تقدم» ينهض شاهداً على أن الإشكالية كما يصوغها ناقد العقل العربي **موقوفة على رأسها**: فليس كالشاطبي من أصّل وبنى على تبعية العقل للنقل، وليس كالشاطبي من سعى إلى إعادة تأسيس **البرهان على البيان**، وتوظيف **برهان العقل** في خدمة **بيان النقل**.

المشروع الاعتصامي للشاطبي

إن شاطبي المئة الثامنة، مثله مثل شافعي المئة الثانية، صاحب مشروع. وهذا المشروع لا يقبل انفصالاً عن تاريخيته، ولا عن جغرافيته. ولئن حاول ناقد العقل العربي قراءة هذا المشروع من منظور استمرارية مدرسة قرطبة، وبالاتصالية مع «المشروع الحزمي ـ الرشدي» المخلوعة عليه أبعاد «نقلة ابستمولوجية. . . في مجال التجديد والابداع العقليين»(١٠٥)، فإننا لا نملك أن ندفع عن أنفسنا شعوراً بأنه أخطأ العصر كما الشخص. فناقد العقل العربي يضطر أولاً إلى أن يخترع لمدرسة قرطبة ـ ووجودها غير مسلَّم أصلاً(١٠٦) ـ **مطاطية عجائبية** زماناً ومكاناً. فمدرسة قرطبة بقيت في فرضية ناقد العقل العربي فاعلة في الزمان إلى ما بعد أكثر من قرن ونصف قرن من سقوطها (عام ٦٣٣هـ) في أيدي النصارى، وفاعلة في المكان امتداداً إلى إمارة غرناطة التي كانت انفصلت عنها منذ انفراد الزيديين بحكمها. والواقع أنه على العكس مما

---

(١٠٥) «**بنية العقل العربي**»، ص ٥٣٨.

(١٠٦) لا ننسى أن ابن حزم كتب كل ما كتبه في علم الفقه والأصول وهو في حالة تهجير قسري عن قرطبة. كما إن ابن رشد لم يكتب ما كتبه في الفلسفة في قرطبة إلا في حالة تخفٍ وتكتم. ورغم ذلك فقد انتهى به الأمر إلى إحراق كتبه في ساحاتها العامة.

تذهب إليه فرضية ناقد العقل العربي عن كلية فاعلية مدرسة قرطبة التي «طبعت بطابعها الفكر العربي الإسلامي في الأندلس والمغرب وجعلته يتميز بدوره عن الفكر العربي الإسلامي في المشرق»، فإن المشروع الشاطبي لا يقبل القراءة في معقوليته الذاتية إلا بالقطع ـ وليس بالوصل ـ مع تخييل «الازدهار الأندلسي»، الذي يمحوره ناقد العقل العربي حول «المدينة/ الأم». فالشاطبي الحقيقي هو ابن زمانه ومكانه: **زمان اندثار الزمان** ومكان **اندثار المكان**. فغرناطة بني الأحمر هي البقية الباقية، المحاصرة والمتقلصة، كقطعة الجلد المتكرمش، من اسبانيا المسلمة. وبرغم أننا لا نستطيع في حالة الشاطبي أن نتحدث عن **وعي تاريخي** ـ فظهور مثل هذا الوعي كان يقتضي التحول من حضارة مركزية إلى حضارة طردية[107] ـ فإن **وعيه الديني** ما كان له أن يحلق في سماء المجرد منفصلاً عن كل أرضية تاريخية. وليس من قبيل الصدفة أن يكون الشاطبي سمى كتابه **«الاعتصام»**، وأن يكون استهله بتذكير مخاطبه بـ «مقدمة ينبغي تقديمها قبل الشروع في المقصود، وهي معنى قول رسول اللّٰه ﷺ: بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء». قيل: ومن الغرباء يا رسول اللّٰه؟ قال: «الذين يصلحون عند فساد الناس»[108]. فـ «تجربة الغربة»، بمعنى فساد الناس وانحلال الزمان، هي «التجربة المشتركة» ـ كما يقول دارس الشاطبي ـ بين «العديد من فقهاء القرن الثامن» والصورة التي استقر عليها وعيهم «في عصر لم تعد مظاهره الفكرية والمجتمعية توحي بالقدرة على الانعتاق والإنقاذ»[109]. لنقل إذاً، إن تجربة الغربة،

---

(١٠٧) وبتعبير اشبنغلر: من حضارة الدائرة إلى حضارة السهم.

(١٠٨) **«الاعتصام»**، ج١، ص ١٨.

(١٠٩) عبد المجيد الصغير: **«الفكر الأصولي...»**، ص ٤٤٩. وبالفعل، فإن ابن خلدون، الذي كان مجايلاً للشاطبي، رزح هو الآخر تحت وطأة الإحساس بأغلال الزمان. ولكن بدلاً من أن تتمثّل له «رؤيا نهاية العالم» بحرب الاسترداد الإسبانية، كما في حالة الشاطبي، فقد تمثلت له بـ «الطاعون الجارف» الذي «نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة» و «تحيّف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلّص من ظلالها، وفلّ من حدها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أموالها، وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن. وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة، واللّٰه وارث الأرض ومن عليها» (المقدمة، ص ٣٦).

التي جعلها الشاطبي مدخله إلى «الاعتصام» من مفاسد الزمان وبدعه، هي تعبير ذاتي عن **الانسداد الموضوعي للأفق التاريخي**. ولكنه تعبير مبطَّن دوماً بالوعي الديني اللاشخصي. فالتصور التراجعي للزمن هو التصور الذي فرض نفسه في الوعي الإسلامي العام طرداً مع اشتداد الحاجة إلى أمْثَلَة (idéalisation) العصر النبوي والصحابي ليكون مرجعاً للمقارنة ولنقد فساد العصر في كل عصر. وقد حشد الشاطبي في **«الاعتصام»** كما في **«الموافقات»** طائفة من الأحاديث والآثار التي تشهد على تكاثر الشر طرداً مع تقدم الزمن وابتعاد الدوائر عن نقطة مركزها المؤَمْثلة. وبديهي أن الحديث الأشهر الذي يفرض نفسه من هذا المنظور هو حديث «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» الذي روي بصيغ شتى عن ابن مسعود، وعن عائشة بلفظ: «خير الناس قرني الذي أنا فيه ثم الثاني ثم الثالث». وفي إلماع مباشر إلى هذا الحديث يقول الشاطبي: «لا يمكن أن يبلغ المتأخرون أبداً مبالغ المتقدمين. فخير القرون الذين رأوا رسول الله ﷺ وآمنوا به، ثم الذين يلونهم. وهكذا يكون الأمر أبداً إلى قيام الساعة. فأقوى ما كان أهل الإسلام في دينهم وأعمالهم ويقينهم وأحوالهم في أول الإسلام، ثم لا زال ينقص شيئاً فشيئاً إلى آخر الدنيا»[١١٠]. ويعضد الشاطبي هذا التصور التناقصي للزمان بما روي على لسان أنس بن مالك: «لو أن رجلاً أدرك السلف الأول ثم بعث اليوم ما عرف من الإسلام شيئاً». وكذلك بما روي على لسان أبي الدرداء: «قال: لو خرج رسول الله ﷺ عليكم ما عرف شيئاً مما كان عليه هو وأصحابه... قال الأوزاعي: فكيف لو كان اليوم؟ قال عيسى بن يونس: فكيف لو أدرك الأوزاعي هذا الزمان؟»[١١١]. وفي **«الموافقات»** يعود إلى الاستشهاد بحديث غربة الإسلام، ثم بحديث آخر يرويه بلا إسناد: «أول دينكم نبوة ورحمة، ثم ملك ورحمة، ثم ملك وجبرية، ثم ملك عضوض». ويعلق بقوله: «ولا يكون هذا إلا مع قلة الخير وتكاثر الشر شيئاً بعد شيء. **ويندرج ما نحن فيه على الإطلاق**». وبعد الاستشهاد بقول لابن مسعود من أنه «ليس عام إلا الذي بعده شر منه» ينهي بما روي من أنه «لما نزل قوله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم**﴾ بكى عمر، فقال عليه السلام: «ما يبكيك؟» قال: يا رسول الله! إنا كنا في زيادة من ديننا، فأما إذا كمل فلم يكمل شيء قط إلا

(١١٠) **«الاعتصام»**، ج١، ص ٢٥٨.
(١١١) المصدر نفسه، ص ٢٦.

نقص. فقال عليه السلام: «صدقت». ويعلق بقوله: «والأخبار هنا كثيرة. **وهي تدل على نقص الدين والدنيا**»[112].

هذا الشعور بتدهور الزمان، المستند إلى رؤية دينية مقنّنة وإلى تجربة شخصية معاً، استحدث لدى الشاطبي ما لن نتردد في أن نسميه **عقلية المركب الغريق**، واستتبع بالتالي في مجال إعادة تأصيل أصول الشريعة **استراتيجية إنقاذ ما يمكن إنقاذه**. والمقارنة هنا مع الشافعي تفرض نفسها. ففي الربع الرابع من المئة الثانية، وفي سياق من الانفتاح الكبير في الأفق التاريخي، فقد بدا الشافعي، وهو يشرّع للعقل العربي الإسلامي، كمن يجهز سفينة ضخمة لتمخر في عباب البحر. أما في الربع الرابع من المئة الثامنة، وفي سياق من الانسداد الشديد في الأفق التاريخي، فقد بدا الشاطبي وكأنه واحد من القلة من «الغرباء» الذين قيض لهم أن يفروا من السفينة الكبيرة الغارقة إلى قارب نجاة صغير. وكان عليه بالتالي أن يتخفف قدر الإمكان من كل حمولة زائدة، وأن يتمسك بما هو أساسي في الشريعة تمسكه بطوق نجاة. وصورة الغريق الناجي «المستمسك بالعروة الوثقى» ليست بعيدة على كل حال عن ذهن الشاطبي، وهو الذي يورد حديث غربة الإسلام برواية مختلفة لابن وهب: «قال عليه الصلاة والسلام: طوبى للغرباء الذين يمسكون بكتاب اللّه حين يُترك ويعملون بالسُّنة حين تُطفى»[113].

شريعة أمية لأمة أمية؟

إن ضرورة التخفف من الحمولة المعرفية، التي أملاها «نقص الدين والدنيا»، قد اقتضت من الشاطبي التحول عن **استراتيجية العقل المكوِّن في توسيع الدوائر إلى استراتيجية العقل المكوَّن في تضييق الدوائر**. ومن هنا رفضنا توصيف ناقد العقل العربي للمشروع الشاطبيّ بأنه «إبداعي» و «تجديدي»، وإصرارنا على توصيفه ـ على العكس ـ بأنه «اعتصامي» مسكون ومسقوف معاً بهاجس اندثار الزمان والمكان. وإذا جاز لنا الكلام هنا على «احيائية» الشاطبي، فعلى شرط الإضافة أن هذه الاحيائية اتخذت من البداية منحى اختزالياً ـ إفقارياً، وحصرت نفسها عن وعي وعمد ببرنامج الحد الأدنى، لا الأقصى. وهذا المنحى الاختزالي ـ الإفقاري لم يبق محصور الفاعلية بالدوائر

(١١٢) **«الموافقات»**، ج١، ص ٦١ ـ ٦٢. والتسويد منا.

(١١٣) **«الاعتصام»**، ص ١٩.

المحيطة وحدها، بل طال نقطة المركز ـ أو «أصل الأصول» على حد تعبير الشاطبي ـ في الصميم. وذلك هو سر تلك النظرية العجيبة التي عمّدها مؤلف **«الموافقات»** باسم **أمية الشريعة المباركة**. ففي **«كتاب المقاصد»**، وهو الكتاب الثاني من **«الموافقات»**، يسعى إلى أن يقيم الدليل على أن «هذه الشريعة أمية» وما نزلت إلا «لأمة أمية». والسبيل الذي يتوسله إلى ذلك هو الاستمساك بتأويل بعينه للفظ «الأمي» و «الأميين» الذي يتردد ست مرات في أربع سور من القرآن. وفي ذلك يقول: «هذه الشريعة المباركة أمية، لأن أهلها كذلك... ويدل على ذلك أمور، أحدها النصوص المتواترة اللفظ والمعنى كقوله تعالى: **﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم﴾**، وقوله: **﴿فآمنوا باللّه ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن باللّه وكلماته﴾**. وفي الحديث: **«بُعثت إلى أمة أمية»** لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين. والأمي منسوب إلى الأم، وهو الباقي على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتاباً ولا غيره، فهو على أصل خلقته التي ولد عليها. وفي الحديث **«نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب»**... ونحوه قوله تعالى: **﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك﴾** وما أشبه هذا من الأدلة المبثوثة في الكتاب والسنة، الدالة على أن الشريعة موضوعة على وصف الأمية لأن أهلها كذلك»[(١١٤)].

ولا شك في أن حديث «نحن أمة أمية لا نحسب ولا نكتب» متواتر، وقد رواه في من رواه ـ بلفظ «إنّا» ـ مسلم والنسائي. ولكن السؤال هو: ما مدى نصيبه من القوة والضعف؟ وإذا نحّينا مسألة الإسناد جانباً وأخضعناه لمبدأ **النقد الداخلي** ـ وهو المنهج الوحيد الذي يقبل به العلم الحديث ـ فكيف لنا أن نتصور أن قريشاً، التي لها وبلسانها كان أول نزول القرآن، هي بجماعها «أمة أمية» «لا تكتب ولا تحسب»، مع أنها أمة سدانة وتجارة، وفي الحالين لا غناء لها عن الكتابة والحساب؟ ولو كانت، بجماعها، أمة أمية، فلمن كانت تعلق المعلقات على أسداف الكعبة، مكتوبة بماء الذهب على ما يقال؟ ولو كانت، بجماعها، أمة أمية، فمن أين جاء النبي بكتبة الوحي وكتبة المراسلات وحتى التراجمة؟ ولو كانت، بجماعها، أمة أمية، فلمَ نزل القرآن، وهي أوّل المخاطَبين به، باسم **القرآن**؟ ثم لمَ كانت كلمة **الكتاب** واحدة من أكثر الكلمات تواتراً في القرآن (نحو من ٢٣٠ مرة)؟ وأخيراً، كيف ننسى أن مخاطَباً رئيسياً آخر بالقرآن كانوا **الكتابيين** أنفسهم من يهود العرب ونصاراهم؟.

---

(١١٤) **«الموافقات»**، ج٢، ص ٤٦ ـ ٤٧.

إن هذه الأسئلة ـ وغيرها كثير ـ تحيلنا لا محالة إلى لفظ «الأمي» وتأويله في القرآن. فالتأويل الذي يأخذ به الشاطبي، بتوكيده أن «الأمي منسوب إلى الأم، وهو الباقي على أصل ولادة الأم لم يتعلم كتاباً ولا غيره»، هو، على ما يتراءى لنا، تأويل **إسقاطي** يأخذ بالمعنى الذي بات لكلمة «الأمي» في الأزمنة المتأخرة ليحل محله المعنى الذي كان لها في الأزمنة المتقدمة. وقد أنكر دارسون محدثون كُثُر ـ وفي مقدمتهم المستشرق ماسينيون ـ أن تكون مشتقة أصلاً من «الأم». فعندهم أنها مشتقة من «الأمة»، والنبي «الأمي» هو في هذه الحال النبي الذي من أمة أخرى غير أمة الكتابيين من اليهود والنصارى الذين نزلت جميع الآيات الست التي ورد فيها لفظ «الأمي» و «الأميين» في معرض النقاش معهم. والجدير بالذكر هنا أنه وجد بين القدامى ـ وليس فقط بين المحدثين ـ ولا سيما لدى بعض المعتزلة وبعض مفكري الشيعة، من أنكر تأويل لفظ «الأمي» القرآني على أنه الجاهل بالقراءة والكتابة. ومن هؤلاء الشيخ المفيد (ت٤١٣هـ)، الذي عقد فصلاً من كتابه **«أوائل المقالات»** «للقول في أن النبي ﷺ بعد أن خصه اللّه بنبوته كان كاملاً يحسن الكتابة»[١١٥]. وقد ذهب بعض علماء الشيعة، ومنهم محمد بن الحسن الطوسي في كتاب **«المبسوط»** ومحمد بن ادريس الحلي في كتاب **«السرائر»** إلى أن «الأمي معناه النسبة إلى أم القرى، أي مكة»[١١٦]. وقد لا يكون أمام الباحث المعاصر هنا من خيار آخر غير أن يعلّق الحكم بانتظار النتائج التي يمكن أن يتمخض عنها التنقيب التاريخي الذي لم تُطلق له بعد الحرية تامة في هذا المجال[١١٧]. ولكن حتى نطوي بأسرع ما يمكن صفحة هذا الاستطراد الذي اضطرتنا

---

(١١٥) عبد اللّه بن محمد النعمان العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد: **«أوائل المقالات في المذاهب والمختارات»**، ويليه **«شرح عقائد الصدوق»**، قدم له وعلّق عليه الشيخ فضل اللّه الشهير بشيخ الإسلام الزنجاني، منشورات مكتبة الداوري، الطبعة الثانية، قُم ١٣٧٠هـ، ص ١٥٢.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ١٥٢، الهامش.

(١١٧) العجيب أن الشاطبي ينقل بنفسه رواية عن الصحيحين بدون أن يتوقف عند خطورة مدلولها من وجهة النظر التي تعنينا هنا. ففي فصل من **«الاعتصام»** عن **«الاختلاف في أصل النحلة»** من حديث ابن عباس أنه قال: لما حضر النبي (ص) [أي حضرته الوفاة] قال ـ وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب رضي اللّه عنهم ـ: **«هلّم أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده»**، فقال عمر: إن النبي (ص) غلبه الوجع، وعندكم القرآن فحسبنا كتاب اللّه. واختلف أهل البيت واختصموا. فمنهم من يقول: قرّبوا يكتب لكم رسول (ص) كتاباً لن تضلوا بعده، ومنهم من =

إليه فرضية الشاطبي الغريبة، نكتفي بالقول إنه ليست مسلّمة له لا المقدمة التي بنى عليها فرضيته، وهي كون «الأمة أمية»، ولا النتيجة التي استخلصها منها، وهي كون «الشريعة المباركة أمية». ثم إننا لو سلمنا له المقدمة، فإننا لا نسلم له النتيجة. فكون الأمة أمية لا يوجب أن تأتي الشريعة أمية. **فأمية المشرَّع له لا تستلزم أمية المشرِّع**، وإلا نشأت إشكالات لاهوتية خطيرة يعجز المنطق المباطن لفرضية الشاطبي أن يجد حلاً لها. فكيف تنسب الأمة نفسها إلى شريعة أمية وتنسب هذه الشريعة عينها إلى تنزيل إلهي؟ وإذا كانت الشريعة أمية لأنها «موضوعة على وصف أهلها الأميين»، فكيف تصلح للأمم غير الأمية؟ وكيف يكون القرآن هو **القرآن** ثم يوسم بأنه «أمي»؟ ولئن يكن القرآن سمى نفسه **قرآناً**، أفليس ذلك دعوة إلى الأمة، التي هي مخاطَبته، كيما تتجاوز شرط أميتها، أواقعاً كانت أو زعماً؟ وإذا كان القرآن كلام اللّه، والحد اللاهوتي للّه أنه كلي العلم، فكيف يكون كلامه «أمياً»؟ وأخيراً، إذا كانت الشريعة القرآنية شريعة أمية، فماذا يتبقى من دليل إعجاز القرآن، وهو دليل من طبيعة بلاغية، ونصاب البلاغة كتابيّ، وفي أدنى الأحوال بياني[118]؟.

بيد أن هذه الإشكالات اللاهوتية ـ على خطورتها ـ ليست هي ما يستوقفنا في نظرية الشاطبي عن «أمية الشريعة المباركة»، وإن توقفنا عندها على سبيل الاستطراد الذي لم يكن منه مناص. فأخطر ما في نظرية الشاطبي من وجهة النظر التي تعنينا هنا ـ بيان الكيفية التي يشتغل بها العقل بعد أن ينكفئ من عقل مكوِّن إلى عقل مكوَّن ـ هو **تأويلها الإفقاري** لما يمكن أن نسميه الابستمولوجيا المركزية والابستمولوجيا المحيطية للعقل العربي الإسلامي.

بديهي أننا لا نماري في أن وضع الأمة والشريعة على مستوى واحد من الأمية متعين لدى الشاطبي، كما لدى سائر الأصوليين الإسلاميين ابتداء من الشافعي، بهمّ **الضبط اللغوي** للنص القرآني. وبالفعل، إن الشاطبي يفرد مكاناً واسعاً في كتاباته ليستعيد ـ بالحذافير ـ المشروع البياني اللغوي الذي صاغه الشافعي في «**الرسالة**»: «إن

= يقول كما قال عمر. فلما كثر اللغط والاختلاف عند النبي (ص) قال: «قوموا عني». فكان ابن عباس يقول: إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول اللّه (ص) أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم» («الاعتصام»، ج٢، ص ١٧٢).

(١١٨) نقول: البلاغة، وليس الفصاحة. فقد يكون الأمي فصيحاً، ولكن يعسر تصوره بليغاً. فالفصاحة للسان، أما البلاغة فللبيان.

اللّه عز وجل انزل القرآن عربياً لا عجمة فيه، بمعنى أنه جارٍ في ألفاظه وأساليبه على لسان العرب. . . فإذا ثبت هذا فعلى الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولاً وفروعاً امران، أحدهما أن لا يتكلم في شيء من ذلك حتى يكون عربياً أو كالعربي في كونه عارفاً بلسان العرب. . . والأمر الثاني أنه إذا أشكل عليه في الكتاب أو في السُّنة لفظ أو معنى فلا يقدم على القول فيه من دون أن يستظهر بغيره ممن له علم بالعربية. . . وإلا زل فقال في الشريعة برأيه لا بلسانها»(١١٩). وفي **«الموافقات»** يرفع مسألة الضبط اللغوي إلى مستوى **المسألة المنهجية** كواحدة من «المقدمات العلمية المحتاج إليها» الناظر قبل النظر: «إن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه، فبمعنى أنه انزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها. . . فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضل عن فهمه وتقوّل على اللّه ورسوله فيه. . . فلا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين ـ وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم. فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة. وإن لم يكن ثَم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه. وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب»(١٢٠). وباختصار، إن مشروع الشاطبي للضبط اللغوي من خلال التقيد بـ «معهود العرب» لا يخرج عن المشروع البياني العام الذي فرض نفسه، منذ الشافعي على الأقل، كإطار مرجعي ثابت لفهم النص المركزي القرآني. ولكن «الجديد» الذي يضيفه الشاطبي إلى هذا المشروع هو عدم الاكتفاء بتأسيس «اللسان معهود العرب» **كلغة قَبْلية للقرآن**(١٢١). فمن خلال نقلة غير مشروعة ابستمولوجياً، وربما غير مسبوق إليها، يعمم الشاطبي الحكم بوجوب التزام «معهود العرب» ليرفعه من مستوى **لسان العرب** إلى مستوى **علوم العرب**. فما دامت «هذه الشريعة أمية لأمة أمية»، «فلا يليق بها من البيان إلا الأمي». والبيان هنا ليس مقصوراً على ألفاظ العرب، ولا حتى على معانيهم، بل شامل أيضاً لمعارفهم. فـ «ما لا تعرفه العرب» و «ما لا

---

(١١٩) **«الاعتصام»**، ج٢، ص ٢٩٣ ـ ٣٠١.

(١٢٠) **«الموافقات»**، ج٢، ص ٤٣ و٥٣.

(١٢١) قد يكون عمر بن الخطاب، بحسب الرواية المروية عنه ـ والتي يستعيدها الشاطبي لحساب فرضيته ـ هو أول من أسس نظرياً لتلك اللغة القبلية بقوله: «يأيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم، فإن فيه تفسير كتابكم».

عهد للعرب» به من العلوم والمعارف هو زائد عن الشريعة، بله مخرِج عن الصراط المستقيم ومُدْخِل إلى الفتنة. والحال أن علوم العرب معروفة ومحصورة. فمنها ما أبطلته الشريعة «كعلم العيافة والزجر والكهانة وخط الرمل والضرب بالحصى والطيرة». والوجه في إبطالها أن «أكثر هذه الأمور تخرُّص على علم الغيب من غير دليل، فجاء النبي ﷺ بجهة من تعرُّفِ علم الغيب مما هو حق محض، وهو الوحي والالهام... والرؤيا الصادقة»[١٢٢]. ومنها ما «صححت الشريعة ما هو صحيح منها»، ومن هذا القبيل بعض علم النجوم و بعض علم الأنواء و بعض علم التاريخ، و بعض علم الطب الذي «كان في العرب شيء منه لا على ما عند الأوائل، بل مأخوذ من تجاريب الأميين، غير مبني على علوم الطبيعة التي يقررها الأقدمون. وعلى ذلك المساق جاء في الشريعة»[١٢٣]. وعلى هذا النحو يتوسع الشاطبي في مفهوم الأمية ليخرجه عن معنى الجهل بالقراءة والكتابة إلى معنى كل ما «لا يليق بالأميين» من العلوم والمعارف، وليفرضه بهذا المعنى المتوسع فيه قيداً ابستمولوجياً على الشريعة التي ليس لها، وهي «الموضوعة على وصف الأمية»، أن «تخرج عما ألفه الأميون». وفي ذلك يقول: «إن الشريعة التي بُعث بها النبي الأمي ﷺ إلى العرب خصوصاً وإلى من سواهم عموماً، إما أن تكون على نسبة ما هم عليه من وصف الأمية أو لا. فإن كان كذلك، فهو معنى كونها أمية، أي منسوبة إلى الأميين. وإن لم تكن كذلك لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لتنزل من أنفسهم منزلة ما تعهد، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها. فلا بد من أن تكون على ما يعهدون، والعرب لم تعهد إلا ما وصفها به الله من الأمية... فالشريعة إذاً أمية»[١٢٤].

هل ينبغي أن نتحدث هنا عن «ضيق في الأفق الفكري» للشاطبي نظير ما يفعل

---

(١٢٢) **«الموافقات»**، ج٢، ص ٤٩. والعجيب أن الشاطبي يدخل في دائرة العلوم والمعارف التي أبطلتها الشريعة الشعر رغم أنه «معهود العرب» الأول الذي بدونه ينفرغ هذا المفهوم من كل منطوق له. وفي ذلك يقول: «ومنها... الشعر، فإن الله نفاه وبرأ الشريعة منه. قال تعالى في حكايته عن الكفار: **﴿أئنا لتاركو آلهتنا لشاعر مجنون، بل جاء بالحق وصدّق المرسلين﴾**، أي لم يأتِ بشعر، فإنه ليس بحق. ولذلك قال: **﴿وما علّمناه الشعر وما ينبغي له﴾** الآية. وبيَّن معنى ذلك في قوله تعالى: **﴿والشعراء يتبعهم الغاوون. ألم ترَ أنهم في كل وادٍ يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾**. فظهر أن الشعر ليس مبنياً على أصل، ولكنه هيمان على غير تحصيل، وقول لا يصدقه فعل، وهذا مضاد لما جاءت به الشريعة» (نفسه، ص ٥٠).

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٧.

دارسه[١٢٥]؟ أم ينبغي على العكس أن نتحدث عن استراتيجية ثقافية عامة تعكس، لا الهوى الشخصي للشاطبي وحده، بل هوى عصر العقل المكوَّن وجنوحه القهري في زمان اندثار الزمان إلى التشرنق على ذاته في أضيق دائرة ممكنة حول نقطة مركزه؟ وقد ينبغي أن نضيف أن الطابع الإفقاري، أو حتى «الانحطاطي»، لهذه الاستراتيجيا يبرز بمزيد من الوضوح والتفارق متى أخذنا بعين الاعتبار أن أوروبا ـ التي كان الشاطبي على تماس مباشر معها جغرافياً، وليس ثقافياً ـ كانت تتهيأ في العصر نفسه لمفارقة الفضاء العقلي للقرون الوسطى وتتجه نحو أكبر توسيع ممكن لدوائر المعرفة، ولو تأدّى بها ذلك إلى القطع مع نقطة المركز نفسها.

إحياء... وإماتة

أياً يكن من أمر، فإن مشروع الشاطبي **الإحيائي**، بنصبه أمية الشريعة وأمية الأمة معاً، سقفاً أعلى له، قد حكم على نفسه بأن يكون من طبيعة **إماتية أيضاً**. فهو لا يسعى إلى أن يحيي أصول العلم إلا بقدر ما يصر على أن يميت ما يعتدّه فروعاً فائضة عن الحاجة، ومن طبيعة طحلبية، مما يعني أن الخير في استئصالها بقدر ما أن الضرر في بقائها.

تمهيداً لعملية البضع الجراحية هذه يضع مؤلف **«الموافقات»** مقدمة ـ هي الخامسة في سلسلة المقدمات المحتاج إليها الناظر قبل النظر ـ مفادها أن «كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض في ما لم يدل على استحسانه دليل شرعي»[١٢٦]. وتدليلاً على صحة هذه المقدمة القائلة «إن كل علم لا يفيد عملاً فليس في الشرع ما يفيد استحسانه»، يسوق شواهد من الشريعة، قرآناً وسنة، فيؤوّلها على نحو يتيح له أن يقول: إن «استقراء الشريعة» يرينا أن «الشارع يعرض عما لا يفيد عملاً مكلفاً به»[١٢٧].

(١٢٥) عبد المجيد الصغير: **«الفكر الأصولي...»**، ص ٥٦٣.

(١٢٦) **«الموافقات»**، ج١، ص ٢٠.

(١٢٧) ليس هنا مجال النقاش حول ما إذا كانت الشريعة عملاً كلها، ولا توسع أيضاً مجالاً للنظر لما كان ابن رشد يسميه بضرورة «الاعتبار». والواقع أن الشيخ عبد الله دراز، المحقق الآخر لكتاب **«الموافقات»**، قد لاحظ بنفسه في هامش تعليقه على مقدمة الشاطبي الخامسة ما يمارسه هذا الأخير من تعتيم على الجانب النظري أو «اللاعملي» من النص القرآني الذي فتح على سعة «باب النظر في مصنوعات الله، المؤدي إلى قوة الإيمان وزيادة البصيرة بكمالات الخالق» (طبعة دار المعرفة، هامش الصفحة ٥٤).

وتحت شعار «كراهة الكلام في ما ليس تحته عمل» ـ وهو شعار منسوب إلى مالك بن أنس ـ يشنّع الشاطبي غاية التشنيع على «عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرة تكليفية»، وفي مقدمتهم «الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم، ولم يكونوا كذلك إلا بتعلقهم بما يخالف السنة»[١٢٨]. وهو يغلو في هذا الاتجاه إلى حد نفي المعرفة ولذة المعرفة معاً. ولا يتردد في أن يقرن لذة المعرفة «المثالية» بلذة الزنى أو شرب الخمر «المادية». فمن شغل نفسه بـ «تتبع النظر في كل شيء» وترك «الاقتصار من العلم على ما يعني وخرج إلى ما لا يعني»، فذلك هو المكروه شرعاً، «إذ لا ينبني على ذلك فائدة لا في الدنيا ولا في الآخرة. أما في الآخرة فإنه يُسأل عما أُمر به أو نُهي عنه. وأما في الدنيا فإن علمه بما علم من ذلك لا يزيده في تدبير رزقه ولا ينقصه. وأما اللذة الحاصلة عنه في الحال فلا تفي مشقة اكتسابها وتعب طلبها بلذة حصولها. وإن فرض أن فيه فائدة في الدنيا فمن شرط كونها فائدة شهادة الشرع لها بذلك. وكم من لذة وفائدة يعدها الإنسان كذلك وليست أحكام الشرع إلا على الضد، كالزنى وشرب الخمر وسائر وجوه الفسق والمعاصي»[١٢٩].

وبديهي أن الشاطبي لا يجهل أن العلم مطلب شرعي، ولكنه يماري أن يكون «قد جاء الطلب فيه على صيغ العموم والإطلاق»، ولا يسلم قول القائل إن «العلم محبوب على الجملة، ومطلوب على الإطلاق». فعنده أن «العلم الذي هو العلم المعتبر شرعاً ـ أعني الذي مدح الله ورسوله أهله على الإطلاق ـ هو العلم الباعث على العمل الذي لا يخلّي صاحبه جارياً مع هواه كيفما كان، بل هو المقيّد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعاً أو كرهاً»[١٣٠].

ولئن بدا الشاطبي على هذا النحو وكأنه نصير **للعلم العملي**، فلا ينبغي أن يغرب عن الذهن أن العمل عنده هو حصراً **العمل التكليفي بالمعنى الفقهي للكلمة**. أما العلم العملي بمفهومه الحديث، أي **التطبيقي**، فإنه يغسل منه يديه بجرة قلم واحدة. ففي إشارة إلى حكاية حكاها الفخر الرازي عن يهودي كان يعلم فقيهاً مسلماً «علم هيئة العالم» عملاً بمقتضى الآية: «ألم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيّناها وما لها

(١٢٨) **«الموافقات»**، ج١، ص ٢٣.
(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٣ و٣٦.

من فروج»، يقطع بأن «تفسير الآية **بعلم الهيئة** الذي ليس تحته عمل غير سائغ، ولأن ذلك من قبيل ما لا تعرفه العرب، والقرآن إنما نزل بلسانها ومعهودها... وكذلك القول في كل علم يعزى إلى الشريعة لا يؤدي فائدة عمل، ولا هو مما تعرفه العرب. فقد تكلف أهل **العلوم الطبيعية** وغيرها الاحتجاج على صحة الأخذ بعلومهم بآيات من القرآن وأحاديث عن النبي ﷺ، كما استدل **أهل العدد** بقوله تعالى: **﴿فاسأل العادّين﴾**، **وأهل الهندسة** بقوله تعالى... وأهل **التعديل النجومي** بقوله... **وأهل المنطق** بقوله... إلى غير ذلك مما هو مسطور في الكتب... وبه تعلم أن قوله: **﴿أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء﴾** لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علوم الفلسفة التي لا عهد للعرب بها، ولا يليق بالأميين الذين بعث فيهم النبي الأمي بملة سهلة سمحة[١٣١]. والفلسفة ـ على فرض أنها جائزة الطلب ـ صعبة المأخذ، وعرة المسلك، بعيدة الملتمس، لا يليق الخطاب بتعلمها كي تتعرف آيات الله ودلائل توحيده للعرب الناشئين في محض الأمية. فكيف وهي مذمومة على ألسنة أهل الشريعة، منبه على ذمها بما تقدم في أول المسألة. فإذا ثبت هذا فالصواب أن ما لا ينبني عليه عمل غير مطلوب في الشرع»[١٣٢].

ويعود الشاطبي في «**كتاب المقاصد**» من «**الموافقات**» ـ ودوماً في معرض استبعاده العلم الذي ليس تحته عمل من مقاصد الشريعة ـ إلى التوكيد أن «ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها ـ وهم العرب ـ ينبني عليها قواعد، منها أن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدّ، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين: من علوم الطبيعيات والتعاليم (= الرياضيات) والمنطق وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها. وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح. وإلى هذا، فإن السلف الصالح ـ من الصحابة والتابعين ومن يليهم ـ

---

(١٣١) هنا يتدخل المحقق الآخر «للموافقات»، الشيخ عبد الله دراز ليلاحظ مرة أخرى في الهامش أن «القرآن للناس كافة وأنه ليس مخاطباً به خصوص طائفة من العرب في العهد الأول... وإذا نظرنا بهذا النظر لا يمكننا أن نقف بالقرآن وبعلومه وأسراره وإشاراته عند ما يريده المؤلف... فكل ما لا تنبو عنه العفة ويدخل في مقاصد الشريعة بوجه، فلا يوجد مانع من إضافته إلى الكتاب العزيز، ومنه ما يتعلق بالنظر في مصنوعات الله للتدبير والاعتبار وتقوية الإيمان وزيادة الفهم والبصيرة».

(١٣٢) «**الموافقات**»، ج١، ص ٢٦ ـ ٢٧. والتسويد منا.

كانوا أعرف بالقرآن وعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعى سوى ما ثبت فيه من أحكام التكاليف وأحكام الآخرة. . . فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه، كما إنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه. ويجب الاقتصار ـ في الاستعانة على فهمه ـ على كل ما يضاف إلى العرب خاصة، فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية. فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضلّ عن فهمه وتقوّل على الله ورسوله فيه»(١٣٣).

وهكذا فإن الشاطبي ـ الذي يقال لنا إنه مجدد أصول الشريعة في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي ـ يضع نفسه سلفاً في موقع الصدام الجبهي مع الأطروحة المركزية لدعاة التحديث اللاهوتي للتفسير القرآني. فبدلاً من أن يرى في القرآن نصاً مفتوحاً وعابراً للتاريخ، فإنه يغلقه ويضرب حوله حصاراً نكوصياً من «أمية العرب» ومحدودية نصابهم المعرفي. والعجيب أن ناقد العقل العربي، الذي يعرف نص الشاطبي هذا ويستشهد به، يتعمد على «معهود» عادته أن يُخرجه عن دلالته بقوله: «ما يريد الشاطبي أن يخرج به من تأكيد أمية العرب وأمية الشريعة هو أنه. . . لا يجوز ولا يعقل أن نبحث في القرآن عن علوم ومعارف أعلى من مستوى الأمية التي كان عليها العرب. . . وما يَقُلْه الشاطبي هنا ينسحب على ما يفعله بعض الكتاب المعاصرين الذين يكتشفون في القرآن جميع الكشوف العلمية الحديثة»(١٣٤).

والواقع أنه ليس صعباً علينا أن ندرك أن الإشكالية التي يصدر عنها الشاطبي لا تمت بصلة إلى الإشكالية التي يصدر عنها «بعض الكتاب المعاصرين» المشار إليهم. فهؤلاء يعيشون في عصر قدّم النصاب المعرفي للعلم على كل نصاب سواه، فأرادوا من خلال «اكتشافهم» كشوف القرآن العلمية أن يثبتوا «علمية» القرآن، غافلين تحت ضغط العقدة التي أورثها إياها عصرهم عن أن القرآن كتاب دين وليس كتاب علم بالمعنى الحديث للكلمة. أما الشاطبي الذي عاش في عصر ديني وحبس نفسه ـ على نحو يعز مثيله ـ في فضاء عقلي ديني انكماشي، فقد كان همه الأول تثبيت «دينية» النص القرآني بالتعارض مع «التكلف العلمي» لأصحاب العلوم الطبيعية والتعاليمية والفلكية والمنطقية والفلسفية. والشاطبي لا يكتفي بنفي وجود أشباه هذه العلوم في القرآن، بل ينكر

---

(١٣٣) **«الموافقات»**، ج٢، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(١٣٤) **«بنية العقل العربي»**، ص ٥٤٥ ـ ٥٤٦.

مشروعيتها أصلاً. فهي عنده «فتنة على المتعلم والعالم» و «تعطيل للزمان في غير تحصيل» و «مَتْلفة للعقل ومحارَة له قبل بلوغ المقصود»[١٣٥].

هذا الفضاء العقلي الديني المحكم الإغلاق على نفسه، هو الذي أملى على الشاطبي تصنيفه الأحادي الرأس للعلوم. فـ «علوم الشريعة أفضل العلوم وأعظمها أجراً عند اللّه يوم القيامة»، و «العلم الشرعي حاكم بإطلاق»، والعلوم الأخرى ـ «أعني العلوم التي نبه الشارع على مزيتها وفضيلتها» ـ محكومة له محكومية الوسائل للمقاصد، و «الذي يجري مجرى المقاصد أعلى مما ليس كذلك، كعلم العربية بالنسبة إلى علم الفقه، فإنه كالوسيلة، فعلم الفقه أعلى»[١٣٦].

وانتماء الشاطبي إلى «ابستمي» دينية متشرنقة على نفسها يترجم عن نفسه تردداً وتحسساً إزاء علم ديني أساسي هو علم الكلام. فمع أن نصاب العلم أن يكون «خادماً للشريعة»، ومع أنه لا يماري في أن علم الكلام ـ أي علم أصول الدين ـ هو من «سائر العلوم الخادمة للشريعة»[١٣٧]، فإن نفوره من النزعة العقلية المستقلة بنفسها ومن كل العلوم النظرية التي «لا تتعلق بها ثمرة تكليفية» يجد نوعاً من ترجمة فورية له في النفور من علم الكلام إلى حد تبديعه وتبديع المشتغلين به. فلئن تبدى علم الكلام، من وجهة نظر العقل، وكأنه النموذج الأكثر عقلانية لاشتغال العقل الديني، فإن هذا بالتحديد ما يجعله مشبوهاً أكثر منه مشروعاً في نظر الشاطبي. فالعقل الديني الذي يصدر عنه علم الكلام يعطي لنفسه، في إجرائياته على الأقل، نصاب العقل قبل نصاب الدين. وهذا بالضبط ما يرفضه الشاطبي الذي لا ينكر شيئاً، من وجهة النظر هذه، كإنكاره «تحكيم العقل على اللّه تعالى» و «إيثار نظر العقل على آثار النبي ﷺ»[١٣٨]. ومن هنا ميل الشاطبي إلى أن يضع نفسه في خط أهل السلف ممن ذموا الكلام وبدّعوه، وإلى أن يتخذهم ناطقين بلسانه في نقض دعوى العقل: «كان مالك بن أنس يقول: الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه... ولا أحبُّ الكلام إلا في ما تحته عمل. فأما الكلام في الدين وفي اللّه عز وجل فالسكوت أحب إلي... وقال

---

(١٣٥) **«الموافقات»**، ج١، ص ٢٣ و٣٠.
(١٣٦) **«الاعتصام»**، ج٢، ص ٣٤٠ ـ ٣٤١.
(١٣٧) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٧.
(١٣٨) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٣١ و٣٣٤.

يونس بن عبد اللّه الأعلى: سمعت الشافعي يوم ناظره حفص الفرد[١٣٩] قال لي: لأن يلقى اللّه العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير من أن يلقاه بشيء من الكلام... وقال أحمد بن حنبل: لا يفلح صاحب الكلام أبداً، ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل»[١٤٠]. ومن هنا أيضاً، تلك النظرية التي لا تخلو من غرابة، والتي يصوغها الشاطبي بالتضامن مع نظريته عن «أمية الشريعة»: **النهي عن التعمق في الاعتقاديات**. فمن الفصول التي يعقدها الشاطبي في **«الموافقات»** فصل في وجوب «أن تكون التكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأمي تعقلها ليسعه الدخول تحت حكمها... ولذلك تجد الشريعة لم تعرِّف من الأمور الإلهية إلا بما يسع فهمه... ومما يدل على ذلك أيضاً أن الصحابة، رضي اللّه عنهم، لم يبلغنا عنهم من الخوض في هذه الأمور ما يكون أصلاً للباحثين والمتكلفين. كما لم يأت ذلك عن صاحب الشريعة... بل الذي جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه، النهي عن الخوض في الأمور الإلهية وغيرها، حتى قال: «لن يبرح الناس يتساءلون حتى يقولوا: هذا اللّه خالق كل شيء، فمن خلق اللّه؟». وثبت النهي عن كثرة السؤال، وعن تكلف ما لا يعني، عاماً في الاعتقاديات والعمليات... وعلى هذا فالتعمق في البحث فيها وتطُّلب ما لا يشترك الجمهور في فهمه، خروج عن مقتضى وضع الشريعة الأمية»[١٤١].

وإذا كان هذا حكم **العقليات الدينية**، فكم بالأولى حكم **العقليات العقلية!** فالشاطبي يشدد النكير على هذه الأخيرة حتى ليتصدى لإبطالها **عقلاً** بعد أن كان استفرغ كل جهده حتى الآن في إبطالها **نقلاً**. وبالفعل، وفي المرة اليتيمة التي يتخلى فيها عن لغته الفقهية الأصولية ليتكلم لغة فلسفية، فإنما ليعلن من منظور العقل، فضلاً عن الشرع، قصور العقل وعجزه عن الوصول إلى ما يدعيه من **معرفة بماهيات الأشياء**. وفي ذلك يقول: «المطلوب مطلوب إما شرعاً وإما عقلاً... وما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور... فأما الأول فهو... كما إذا طُلب معنى المَلَك فقيل: إنه خَلْق من خَلْق اللّه في أمره، أو معنى الإنسان فقيل: إنه هذا الذي أنت من جنسه... أو معنى

---

(١٣٩) من متكلمي المعتزلة.

(١٤٠) المصدر نفسه، ج٢، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(١٤١) **«الموافقات»**، ج٢، ص ٥٨ ـ ٥٩.

الكوكب فقيل: هذا الذي نشاهده بالليل، ونحو ذلك. فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال. وعلى هذا وقع البيان في الشريعة... [إذ] تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها... وهي عادة العرب، والشريعة عربية، ولأن الأمة أمية، فلا يليق بها من البيان إلا الأمي... فإذاً، التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة. وأما الثاني وهو ما لا يليق بالجمهور... كما إذا طُلب معنى المَلَك فأحيل على معنى أغمض منه، وهو: «ماهية مجردة عن المادة أصلاً»، أو يقال: «جوهر بسيط ذو نهاية ونطق عقلي»، أو طلب معنى الإنسان فقيل: «هو الحيوان الناطق المائت»، أو يقال ما الكوكب؟ فيجاب بأنه «جسم بسيط، كُرّي، مكانه الطبيعي نفس الفلك، من شأنه أن ينير، متحرك على الوسط، غير مشتمل عليه»، أو سئل عن المكان فيقال: «هو السطح الباطن من الجِرْم الحاوي، المماسُ للسطح الظاهر من الجسم المحوي»، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا تعرفها العرب، ولا يوصل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني. ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كلّف به. وأيضاً فإن هذا تسوُّر على طلب معرفة ماهيات الأشياء... وماهيات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلا باريها، فتسوُّر الإنسان على معرفتها رمي في عماية»[١٤٢].

إن هذا النص لا يدع مجالاً للشك في أن الشاطبي، إذا عدنا إلى تحديد موقعه من منظور التقسيم الثلاثي لأنظمة المعرفة، بياني محض، وأن مشروعه ليس إعادة تأسيس البيان على البرهان كما يتقول عليه ناقد العقل العربي، بل القطع الجذري ما بين البيان والبرهان في ما إذا عنّ لهذا الأخير أن يستقل بنفسه ويخرج عن دوره، الذي شاءه له الشارع، في خدمة البيان. فانتصار الشاطبي للبيان بوصفه «العلم الحاكم» لا حدود له. وعداؤه للبرهان، كما «ينتحله أهل السفسطة والمتحكمون» إذ يقلبون دوره من محكوم إلى حاكم، لا حدود له هو الآخر. والنصاب الشرعي عنده للبرهان غير المنبني على أصل البيان بأنه **بدعة**؛ وأهله، بإجماع الأمة، خارجون عن الأمة.

ولهذا كله لا نبالغ إذا قلنا إن الشعور الذي خامرنا ـ ولا بد من أن يخامر القارئ ـ ونحن نقرأ حكاية ناقد العقل العربي عن التجلية «الابستمولوجية الهائلة» للشاطبي «عندما أراد أن يجعل من الشريعة علماً بتأسيسها على البرهان»، وعن طريق «توظيف

---

(١٤٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٧ ـ ٢٨.

الطريقة البرهانية التي كانت معروفة ناضجة (=المنطق)[١٤٣]»، بأننا لسنا فقط أمام حكاية مخترعة جملة وتفصيلاً، بل أمام **بطاقة هوية مزورة وُضع فيها اسم محل اسم أو صورة محل صورة**. وهذا الشعور يتعزز عندما يضيف ناقد العقل العربي قوله في ختام الفصل عن «مشروع إعادة التأسيس»: «وبعد، فلعل القارئ يتصور الآن بوضوح ما نعنيه بعبارة «تأسيس البيان على البرهان» التي جعلناها عنواناً لذلك الاتجاه الفكري التجديدي، العقلاني النقدي، الذي عرفته الثقافة العربية في الأندلس والمغرب. . . إن الأمر يتعلق فعلاً بلحظة جديدة تماماً في تاريخ الفكر العربي، لحظة تميزت بنقد الأساس الابستمولوجي الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني منذ عصر التدوين واقتراح أساس جديد توظف فيه المفاهيم الابستمولوجية المؤسسة لعصرهم [ابن حزم، ابن رشد، الشاطبي]، مفاهيم البرهان كمنطق وطبيعيات بصورة خاصة، توظيفاً يرتفع بالممارسة النظرية في الحقل البياني إلى مستوى الممارسة العلمية البرهانية»[١٤٤].

التوفيق بين البيان والعرفان

إزاء هذا الغلو، فإننا لا نملك إلا أن نغلو بدورنا في استغلال منطق المشابهة لنتساءل: أليس الهدف من تزييف الاسم أو الصورة في بطاقة الهوية تلك، هو استصدار **جواز سفر مزور** للتمكين للشاطبي ـ مع سائر ممثلي «المدرسة الأندلسية ـ المغربية» ـ من النزوح من **مملكة البيان القروسطية** للإقامة اللامشروعة «ابستمولوجياً» في **جمهورية البرهان العصرية**، بعد أن غدت هذه الأخيرة ـ بحكم الانقلاب في الزمان المعرفي ـ هي **المدينة الفاضلة للحداثة؟**

والحقيقة أنه لو كان لنا أن نزيح الشاطبي عن موقعه المشروع والثابت في عالم **البيان**، فأحرى بنا أن نزيحه لا نحو عالم **البرهان**، بل نحو ذلك النقيض المطلق للبرهان الذي هو، في نظر ناقد العقل العربي، **العرفان**. ففي فصل واحد من **«الاعتصام»** يجمع الشاطبي بين المتصوفة والمتفلسفة على سبيل المقارنة الضدية ليحكم بتبديع هؤلاء وتبرئة أولئك من تهمة الابتداع التي يحاول إلصاقها بهم بعض خصومهم من الفقهاء. وفي ذلك يقول: «وأما الكلام في دقائق التصوف فليس ببدعة بإطلاق،

(١٤٣) **«بنية العقل العربي»**، ص ٥٤٨.
(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٥٥١ ـ ٥٥٢.

ولا هو مما صح بالدليل بإطلاق، بل الأمر ينقسم... وحاصل ما يرجع فيه لفظ التصوف عندهم معنيان: أحدهما التخلّق بكل خلق سَنيّ والتجرد عن كل خلق دنيّ. والآخر أنه الفناء عن نفسه والبقاء لربه... الأول اتصاف الظاهر، والثاني اتصاف الباطن، ومجموعهما هو التصوف. وإذا ثبت هذا، فالتصوف بالمعنى الأول لا بدعة في الكلام فيه... وأصوله في الكتاب والسنة ظاهرة... وأما بالمعنى الثاني فهو على أضرب: أحدها يرجع إلى العوارض الطارئة على السالكين، إذا دخل عليهم نور التوحيد الوجداني، فيتكلم فيها بحسب الوقت والحال، وما يحتاج إليه في النازلة الخاصة رجوعاً إلى الشيخ المربي... فمثل هذا لا بدعة فيه لرجوعه إلى أصل شرعي... والثاني يرجع إلى النظر في الكرامات وخوارق العادات... فهذا النظر ليس ببدعة، كما إنه ليس ببدعة النظر في المعجزات وشروطها، والفرق بين النبي والمتنبي، وهو من علم الأصول، فحكمة حكمه. والضرب الثالث ما يرجع إلى النظر في مدركات النفوس من العالم الغائب، وأحكام التجريد النفسي، والعلوم المتعلقة بالأرواح، وذوات الملائكة والشياطين والنفوس الإنسانية والحيوانية، وما أشبه ذلك، وهو بلا شك بدعة مذمومة إن وقع النظر فيه. والكلام عليه بقصد جعله علماً ينظر فيه، وفناً يُشتغل بتحصيله بتعلم أو رياضة، فإنه لم يعهد مثله في السلف الصالح، وهو في الحقيقة نظر فلسفي إنما يشتغل باستجلابه والرياضة لاستفادته أهل الفلسفة الخارجون عن السُّنة، المعدودون في الفرق الضالة، فلا يكون الكلام فيه مباحاً، فضلاً عن أن يكون مندوباً إليه»[١٤٥].

وليس هذا النص وحده ما يقطع بالميول العرفانية للشاطبي البياني. فهو لا يذكر المتصوفة في «**الموافقات**» إلا واصفاً إياهم ـ وحصراً المتقدمين منهم ـ بأنهم «المحققون»، «المكمّلون»، الذين «هم باتفاق أهل السنة صفوة اللّه من الخليقة»[١٤٦]. أما في «**الاعتصام**» فيصرح في أكثر من موضع بأنه «إن فسح اللّه في المدة» فسيضع كتاباً في «مذهب أهل التصوف» ليلخص «في طريقة القوم أنموذجاً يستدل به على صحتها وجريانها على الطريقة المثلى»، ولبيان أنه ما «داخلتها المفاسد وتطرقت إليها البدع» إلا «من قوم تأخرت أزمانهم عن عهد ذلك السلف الصالح»[١٤٧]. أما من

(١٤٥) «**الاعتصام**»، ج١، ص ٢٠٧ ـ ٢١٠.
(١٤٩) «**الموافقات**»، ج٢، ص ٢٠٧ و٢٨٥؛ ج٤، ص ١٣٦.
(١٤٧) «**الاعتصام**»، ج١، ص ٩٠ و٢١٩.

المقصود هنا بـ «السلف الصالح» فهو يفرد فصلاً مطولاً في أكثر من عشر صفحات يضمنه لائحة بأسماء نيف وأربعين ممن اشتهر من «أهل الحقائق والمواجد والأذواق والأحوال والأسرار التوحيدية» ليثبت أن «الصوفية الذين نُسبت إليهم الطريقة، مجمعون على تعظيم الشريعة، مقيمون على متابعة السنة، وأبعد الناس عن البدع وأهلها»، وذلك على العكس من الفلاسفة الذين ابتدعوا وضلوا بقدر ما ادعوا أن «العقول مستقلة بإدراك مصالحها» وأخذوا «بمجرد العقل قبل النظر في الشرع» و «أرادوا أن يخرجوه على مقتضى عقولهم، وجعلوا ذلك عقلياً لا شرعياً، وليس الأمر كما زعموا»[١٤٨].

وإذا استذكرنا الآن ما كان قاله الجابري عن الغزالي عندما حمَّله مسؤولية «الأزمة التاريخية للعقل العربي» لمجرد إقحامه العرفان على دائرة البيان، فإننا لنتساءل لمَ يغفر ناقد العقل العربي للشاطبي «المغربي» ما لم يغفره قط لشيخه «المشرقي»؟ فالشاطبي، مثله كما سنرى مثل ابن خلدون، عديله في المشروع البرهاني الأندلسي ـ المغربي المزعوم، عمل ـ ولو فسح اللّه له في المدة لعمل أكثر ـ على التقريب بين دائرتي البيان والعرفان إلى حد المطابقة في القصد وإن مع الاختلاف في النهج. وهو بذلك يبرهن على انتمائه لا إلى الخط الحزمي ـ الرشدي، بل إلى الخط القشيري ـ الغزالي. ولسوف نراه يجهر تكراراً بتتلمذه على مدرسة أبي حامد. ولكن كما إن ناقد العقل العربي أعمى قارئه تماماً عن ميول الشاطبي العرفانية، فإننا سنجده يمارس قدراً أكبر من التعمية ومن إنكار البداهة لينفي شيخية الغزالي للشاطبي. وهذا ما سيكون عليه بعض مدار الفقرة التالية.

جينالوجيا نظرية المقاصد

رأينا الجابري يعلن عن «ثلاثة عناصر تؤسس تفكير الشاطبي ومنهجيته، وهي عناصر لم يكن لها حضور تأسيسي، بل ولا أي نوع من الحضور، في الحقل المعرفي البياني. هذه العناصر هي: مفهوم المقاصد، ومفهوم الكلي، والطريقة التركيبية»[١٤٩].

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٤٧ و٩٨. ولنلاحظ أن استنبات الشاطبي لـ «سلف صالح» لأهل التصوف يندرج في مساق نزعة سلفية متشددة تجعله يردد في غير موضع أنه «لا يمكن أن يبلغ المتأخرون أبداً مبالغ المتقدمين» وأنه «لن يأتي آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها» («الاعتصام»، ج١، ص ٢٠٥ و٢٥٨).

(١٤٩) «بنية العقل العربي»، ص ٥٤٧.

وقد أوفينا، على ما نعتقد، جدلية «الكلي والجزئي» و «الطريقة الاستقرائية ـ التركيبية» حقهما في ما تقدم. فلنجعل وكدنا الآن «مفهوم المقاصد». ولنترك الكلام مرة ثانية للجابري: «تبقى الخطوة المنهجية الثالثة [بعد القياس الجامع والاستقراء الناقص] المتمثلة في ضرورة اعتبار **مقاصد الشرع**. وقد أخذ الشاطبي هذه الفكرة عن ابن رشد ـ الذي وظفها في مجال العقيدة ـ ونقلها إلى مجال الأصول فدعا إلى ضرورة بنائها، أعني الأصول، على مقاصد الشرع بدل بنائها على استثمار ألفاظ النصوص، كما دأب على العمل بذلك علماء الأصول انطلاقاً من الشافعي، وبذلك يكون الشاطبي قد دشن قطيعة ابستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده»(١٥٠).

وبالجمع بين النصين يسهل علينا أن نثبت أن الجابري يتبع، في التأسيس النظري «للقطيعة الشاطبية»، استراتيجية مزدوجة: فهو يصورها أولاً **قطيعة مطلقة ـ أشبه ما تكون بخلق من عدم ـ مع الفكر الأصولي المشرقي** بدءاً بالشافعي و «كل الأصوليين الذين جاؤوا بعده»، ثم يصورها ثانياً ضرباً من **«نشأة مستأنفة» بالاتصال ـ لا بالقطع ـ مع عميد المدرسة البرهانية الأندلسية المغربية ابن رشد** الذي كان أول من دعا ـ كما يقول الجابري دوماً ـ إلى «التركيز على ضرورة اعتبار مقاصد الشرع»(١٥١).

ولكن قبل أن ندخل في نقاش هذه الاستراتيجية الجابرية المزدوجة، فسنلاحظ أن إعلانه هذا لا يمثل ضرباً من **«قطيعة داخل القطيعة»** كما قد يتبادر إلى ذهن القارئ للوهلة الأولى. فالحديث عن **شراكة رشدية ـ شاطبية** في تأسيس العلم المقاصدي «الجديد» ليس إبداعاً جابرياً من العدم، بل يمثل هو نفسه نوعاً من «نشأة مستأنفة». فالسابق إلى هذا الحديث هو الباحث التونسي المتخصص في دراسات أصول الفقه د. عبد المجيد التركي. ففي الندوة التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس في الرباط في نيسان/ابريل ١٩٧٨ بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، ألقى ع.م .التركي مداخلة تحت عنوان «مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس» تحدث فيها عن دور ابن رشد «الفيلسوف الفقيه» في إثراء الفكر الفقهي «إثراء قد مهد السبيل في اعتقادنا لتطورات لاحقة، بل لميلاد علم جديد ظهر بعد قرنين من وفاة ابن رشد على يد منشئه الشاطبي الأندلسي، الذي اختار له من

---

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٥٤٠.
(١٥١) المصدر نفسه، ص ٥٣٩.

الأسماء علم مقاصد الشريعة». وقد أنهى مداخلته بمثل ما بدأها به من إشادة بدور ابن رشد في «اكتشاف علم جديد هو علم مقاصد الشريعة... على يدي الشاطبي الأندلسي»[١٥٢].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه حالاً: هل تعود فعلاً **براءة اختراع** «علم» مقاصد الشريعة الجديد إلى الشراكة الرشدية ـ الشاطبية[١٥٣]؟.

نترك الجواب هنا للدارسَيْن المتخصصين في الدراسات الشاطبية، اللذين سبق لنا الاستشهاد بهما، واللذين شاءت الصدف أن يكونا كلاهما «مغربيين»، مما يقطع الطريق سلفاً على أي محاولة للصيد في المياه العكرة للعصبية الإقليمية.

يقول صاحب أطروحة «**الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**» بقدر غير قليل من الحياء، وفي هامش استلحاقي[١٥٤]، وفي إحالة مباشرة إلى نص الجابري: «لعل الإنصاف يقتضي مراجعة ذلك الحكم القطعي المؤكد أن العناصر التي تؤسس فكر الشاطبي ومنهجيته «لم يكن لها حضور تأسيسي، بل ولا أي نوع من الحضور [قبله]؛ هذه العناصر هي: مفهوم المقاصد، ومفهوم الكلي، والطريقة التركيبية» الاستقرائية... وقد برهنّا مراراً، وبما فيه الكفاية، أن تلك العناصر المنهجية بعينها حاضرة عند الجويني وبشهادة الشاطبي»[١٥٥].

ويقول صاحب أطروحة «**نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**» بنبرة أشد حدة

---

(١٥٢) انظر: «**أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**»، مصدر آنف الذكر، ص ١٨٢ ـ ١٩١. ويلوح، بالمناسبة، أن فكرة هذه «الشراكة الرشدية ـ الشاطبية» في اكتشاف العلم المقاصدي «الجديد» ليست هي الفكرة الوحيدة التي قبسها الجابري عن التركي. فقد أخذ عنه أيضاً ـ في أرجح الظن ـ فكرة «العلاقة الجدلية» بين الكلي والجزئي لدى مؤلف «**الموافقات**». ففي الندوة عينها ـ وقد كان الجابري من المشاركين فيها ـ وفي المداخلة عينها، نوه التركي بأن «الشاطبي يقيم علاقة جدلية متينة بين الجزئيات الظنية والكليات القطعية» (المصدر نفسه، ص ١٨٩).

(١٥٣) نضع هنا كلمة «علم» مقاصد الشريعة بين مزدوجين لأن الشاطبي نفسه لم يستخدم قط هذا التعبير الذي نرجح أن يكون أول من أطلقه هو الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في مقدمة كتابه «**مقاصد الشريعة الإسلامية**» الصادر عام ١٣٦٦هـ.

(١٥٤) لعل مرد ذلك إلى شروط تقديم أطروحته لنيل شهادة الدكتوراه.

(١٥٥) عبد المجيد الصغير، «**الفكر الأصولي...**»، مصدر آنف الذكر، ص ٤٩٦.

بكثير، في معرض الإشارة إلى فرضية الجابري عن الوراثة الشاطبية المباشرة لمفهوم **مقاصد الشرع**: «إن الذي لا ينتهي عجبي منه هو: كيف يستسهل بعض الباحثين أن يقيموا أحكاماً ونظريات، ويفسروا ظواهر وتطورات، فقط بواسطة ألفاظ يلتقطونها، ثم يكرونها، ويغلظون كتابتها، ويسطرون تحتها، ثم يفرضون على الجمهور أن يؤمن بما بنوه عليها، مما لا تحمله ولا تفيده حتى عشرات من أمثالها! ولو ساغ في ميزان العلم أن نؤسس ريادة ابن رشد وتأثيره على الشاطبي في مجال المقاصد، على مجرد استعماله لفظ «مصلحة»، لكان أولى أن نؤسس ذلك على استعماله لفظ: مقصد الشرع، ومقصود الشارع، مما لم يبق فقيه ولا أصولي إلا استعمله... وعلى مثل هذه النصوص أو ـ بالضبط ـ على مثل هذه الألفاظ، اعتمد الدكتور الجابري ليقول: «... وقد أخذ الشاطبي هذه الفكرة عن ابن رشد الذي وظفها في مجال العقيدة ونقلها إلى مجال الأصول...»! هكذا بكل راحة يستسهل باحث كبير ومفكر شهير الجزم بأن فكرة المقاصد أخذها الشاطبي عن ابن رشد! ولا استدراك ولا احتمال! ولا إثبات ولا استدلال! ولو أن الدكتور الجابري ألزم نفسه بما شرطه على قارئ الشاطبي، من أنه «لن يستطيع فهم أغراضه وإدراك جوانب التجديد في فكره وتفكيره، إلا إذا توفر فيه شرطان اثنان: أولهما سعة الاطلاع، ليس على ميدان الفقه وأصوله فحسب، بل على مختلف فروع الثقافة العربية، من تفسير وحديث وفقه وأصول وكلام ومنطق وفلسفة وتصوف...»، لو أنه التزم بهذا، وبصفة خاصة سعة الاطلاع على الفقه وأصوله، وهما المرتع الطبيعي، والمنبت الطبيعي، للشاطبي ونظريته، لما بقي أسيراً لبعض ألفاظ استعملها ابن رشد في مجال العقيدة، حتى جعل منها الأستاذ الكريم مفتاحاً لتفسير ما جاء به الشاطبي عن مقاصد الشريعة، وحتى وصلت به الحماسة إلى حد اعتبار أن خطاب الشاطبي حول مقاصد الشريعة كان **جديداً كل الجدة**»[١٥٦].

إن هذين النصين الاختصاصيين، على تباين لهجتهما، يؤكدان حقيقة واحدة: وهي أن نظرية المقاصد الشاطبية لا تقبل القراءة ـ قراءة تلتزم حداً من المطابقة مع المقروء ـ **إلا بالاستمرارية، لا بالقطيعة، مع الفكر الأصولي «البياني»**. ولكن قبل أن نتصدى للتحري عن «الأصول» الأصولية للنظرية المقاصدية الشاطبية، فلتكن لنا وقفة مع مفهوم

(١٥٦) **«نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»**، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٨.

«القطيعة» كما يطبقه ناقد العقل العربي على «اللحظة الشاطبية». فهذه القطيعة ـ ضمن الاستمرارية الحزمية/ الرشدية طبعاً ـ هي في آن معاً قطيعة «الطريقة البرهانية مع إشكاليات المتكلمين، والأشاعرة منهم بكيفية خاصة» وقطيعة مع «علماء الأصول انطلاقاً من الشافعي» ومع منهجيتهم القائمة «على استثمار ألفاظ النصوص الدينية»[157]. ومحور هذه القطيعة مفهومان: «**ظاهر ألفاظ الشرع ومقصد الشرع**». وهذان المفهومان، المورروث أولهما عن ابن حزم وثانيهما عن ابن رشد، «مفهومان مركزيان في المشروع الثقافي الأندلسي، مشروع إعادة تأسيس البيان [على البرهان]»[158].

وأول ما سنلاحظه هنا هو التناقض المنطقي الجذري في الصيغة الجابرية. فلو صح أن الشاطبي أخذ فكرة «مقاصد الشرع» عن ابن رشد «فدعا إلى ضرورة بناء الأصول على مقاصد الشرع بدل بنائها على استثمار الألفاظ الدينية»، لكان هذا معناه أن الشاطبي «قطع» مع المفهوم الحزمي المزعوم عن «ظاهر ألفاظ الشرع» ليأخذ بالمفهوم الرشدي المزعوم عن «مقصد الشرع» مطلقاً بدون أي شراكة.

فابن حزم، الذي رفض بوثوقية منقطعة النظير مفاهيم «العلة» و «المصلحة» و «المقصد» و «مناط الحكم» في استنباط الأدلة الشرعية، هو من تطرف أيضاً إلى أقصى مدى في نفي المشروعية عن أي منهجية أخرى غير «استثمار الألفاظ الدينية» انطلاقاً من مبدئه الظاهري المشهور من أنه «لا بيان إلا بالألفاظ المعبرة عن المعاني التي أوقعت عليها في اللغة» و «لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ»[159].

وقد رأينا الشاطبي يعلن في غير موضع من «**الموافقات**» و «**الاعتصام**» عن شجبه أحادية المفهوم الحزمي عن «ظاهر ألفاظ الشرع». وها هوذا يكرر في النص التالي شجبه لما يكاد يوافق على تسميته «البدعة الظاهرية» «لأنهم واقفون مع ظواهر النصوص من غير زيادة ولا نقصان و. . . عدم اعتبار المعقول جملة»[160].

---

(١٥٧) «**بنية العقل العربي**»، ص ٥٣٠ و٥٤٠.
(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٥٣٠.
(١٥٩) «**رسائل ابن حزم الأندلسي**»، ج٤، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٤.
(١٦٠) «**الموافقات**»، ج١، ص ٥٤.

وقد يكون مفيداً أن ننقل هنا رواية يرويها الشاطبي نقلاً عن الجويني: «حكى إمام الحرمين عن ابن سريج أنه ناظر أبا بكر بن داود الأصبهاني في القول بالظاهر. فقال له ابن سريج: أنت تلتزم الظواهر، وقد قال اللّه تعالى: **﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾**، فما تقول في من يعمل مثقال ذرتين؟ فقال مجيباً: الذرتان ذرة وذرة. فقال ابن سريج: فلو عمل مثقال ذرة ونصف؟ فتلبد وانقطع. وقد نقل عياض عن بعض العلماء أن مذهب داود بدعة ظهرت بعد المئتين. وهذا وإن كانت تغالياً في رد العمل بالظاهر، فالعمل بالظواهر أيضاً على تتبع وتغالٍ بعيد عن مقصود الشارع، كما إن إهمالها إسراف أيضاً»[١٦١].

إن هذا النص متعدد الدلالات في ما نحن بصدده. فهو أولاً يتخذ من إمام الحرمين مرجعاً. وهذه نقطة ستكون لنا عودة إليها. وهو ثانياً يذكرنا بأن الظاهرية «مذهب» أو «بدعة» استحدثها بعد المئتين داود، ويعني به داود بن علي بن خلف الأصبهاني والد أبي بكر بن داود المشار إليه في النص. والحال أن داود الأصبهاني هذا هو أصولي **مشرقي**. ومن ثم فإن ابن حزم **الأندلسي** تلميذ له وليس مخترع المذهب. وهذه النقطة التفصيلية، على بداهتها الساذجة، تنسف ركيزة أساسية في الابستمولوجيا الجابرية القائمة على القطيعة ما بين العقلين المشرقي و المغربي. فلو صح أن «ظاهر ألفاظ الشرع» **مفهوم مركزي** «في المشروع الثقافي الأندلسي»، لصح فيه القول إنه مفهوم «مستورد». ولو وجدت **قطيعة** «أندلسية ـ مغربية» حقاً لكان ينبغي أن تأخذ شكل **مقاطعة** لهذه «البضاعة المشرقية» المستوردة[١٦٢]. والنص يدحض ثالثاً وأخيراً مدّعى ناقد العقل العربي عن «النقلة الابستمولوجية» الشاطبية التي نَحَتْ إلى «بناء الأصول على مقاصد الشرع **بدل** بنائها على استثمار ألفاظ النصوص الدينية». فمنهجية الشاطبي، مثلما هو واضح من النص الذي يرفض «التغالي» في العمل بالظاهر كما في رده، ليست منهجية بدلية، بل عطفية، وليس نصابها «إما... وإما»، بل «و... و...». واستقراء مقاصد الشرع لا يغني عنده عن «استثمار ألفاظ النصوص الدينية». فما بين

(١٦١) **«الموافقات»**، ج٣، ص ٩١.

(١٦٢) الواقع أن «ظاهر ألفاظ الشرع» لم يمثّل قط «مفهوماً مركزياً» لا في المشرق ولا في المغرب ولا على الأخص في «المشروع الثقافي الأندلسي ككل». فقد بقيت الظاهرية في المغرب كما في المشرق تمثّل نصاباً أقلوياً، وأقرب إلى أن تكون «بدعة» منها مذهباً «جمهورياً».

المسلكين وصل لا قطع، تعاضد لا تمانع. والاجتهاد عنده ضربان متلازمان: «استنباط من النصوص» واستقراء «المعاني من المصالح والمفاسد»[(١٦٣)]. وبعبارة أخرى: «فهم ألفاظ الشريعة» و «فهم مقاصد الشريعة»[(١٦٤)]. وبديهي أن الشاطبي ليس ظاهرياً ليغلِّب المسلك الأول، ولكنه ليس قياسياً أو «رأيِّياً» محضاً ليرجح المسلك الثاني[(١٦٥)]. فليس من سبيل إلى استقراء مقاصد الشريعة (=الاستقراء المعنوي) عن غير طريق الاستنباط من النصوص (=الاستقراء اللفظي). ومن هنا القسمة الثنائية والتراتبية معاً للأدلة الشرعية عند الشاطبي: «الأدلة الشرعية ضربان. أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض، والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة. وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر، لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر. كما إن الرأي لا يعتبر شرعاً إلاّ إذا استند إلى النقل. فأما الضرب الأول فالكتاب والسُّنة، وأما الثاني فالقياس الاستدلال... ثم نقول إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول لأنّا لم نثبت الضرب الثاني بالعقل، وإنما اثبتناه بالأول منه... وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة»[(١٦٦)].

وإذا جئنا الآن إلى «المفهوم المركزي» الثاني في «المشروع الثقافي الأندلسي»: **مقصد الشرع**، طالعنا **التلاعب الجينالوجي** عينه. ففي الوقت الذي يصر ناقد العقل العربي على مصادرته التي تقول إن «الشاطبي أخذ هذه الفكرة عن ابن رشد»، فإنه لا يقل تصميماً على نفي أي **وراثة غزالية** في التكوين الفكري والمفهومي للشاطبي. وهكذا يأخذ على عاتقه ـ في معرض إيضاحه أن مؤلف **«الموافقات»** لا يدين لأحد غير نفسه في «اكتشافه»، أن «قصد الشارع من وضع الشريعة هو حفظ مصالح العباد في الدنيا والآخرة» ـ أن يضيف هامشاً يقول فيه بالحرف الواحد: «لا بد من الإشارة هنا إلى أن الغزالي سبق أن قال بالمصلحة... وذلك عند حديثه عن الاستصلاح. ولكن الفرق كبير جداً بين الموقع الذي تحتله فكرة المصلحة وقصد الشارع في تفكير

---

(١٦٣) **«الموافقات»**، ج٤، ص ٩٠.

(١٦٤) المصدر نفسه، ج٤، ص ٩١.

(١٦٥) الواقع أن آلية القياس بالذات (= إلحاق غير المنصوص بالمنصوص) تفترض مركزية النص وأولويته. والنقاش حول مشروعية القياس أو عدمها هو نقاش من داخل النظام المعرفي للعقل العربي الإسلامي، وليس خروجاً عليه.

(١٦٦) **«الموافقات»**، ج٣، ص ٢١ ـ ٢٢.

الغزالي، وهو موقع هامشي جداً بالنسبة للموقع الذي تحتله في تفكير الشاطبي»[١٦٧].

وهكذا تتكرر، بهدف إبراز الاستقلالية التامة «للمشروع الثقافي الأندلسي»، عملية **الإحضار والتغييب**: إحضار ابن رشد الحكيم بوصفه الأب الروحي للنظرية المقاصدية الشاطبية، مع أن مؤلف **«الموافقات»** لا يأتي بذكره إلا لمرة واحدة ويتيمة، وفي معرض النقد كما رأينا، وتغييب الغزالي الذي يذكره الشاطبي في **«الموافقات»** أكثر من أربعين مرة ويستشهد بما لا يقل عن عشرة من كتبه، ومنها **«المستصفى»** و **«شفاء الغليل»** و **«الإحياء»** و **«جواهر القرآن»** و **«المستظهري»** و **«معيار العلم»** و **«إلجام العوام»** و **«مشكاة الأنوار»**، إلخ.

أما الحضور الطاغي الثاني في **«الموافقات»** فهو لإمام الحرمين الجويني، الذي يعترف الشاطبي بمديونيته له في أكثر من عشرة مواضع، وعلى الأخص في ما يتعلق بمفهوم «مقصد الشرع» و «قطعية أصول الشريعة». وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الجويني كان الأستاذ المباشر للغزالي، فلا عجب، أن يقول دارس الشاطبي إن النموذج الأكثر حضوراً في **مشروع الشاطبي التجديدي هو نموذج الغزالي**، وأن يضيف أن «حضور الغزالي، ومن خلاله حضور الجويني، في تغذية فكر الشاطبي وتنميته، مسألة واضحة للعيان ومعترف بها من طرف الشاطبي نفسه»[١٦٨].

---

(١٦٧) شبيه هذه الملاحظة كان أبداها عبد المجيد التركي حين طرح عليه في نهاية مداخلته المشار إليها أحد المناقشين السؤال التالي: «ألا يمكن أن نخرج من حديثكم بالقول بأن علماء المغرب والأندلس تمكّنوا من صياغة نظرية عامة للشريعة الإسلامية تصلح لأن تكون قالباً للشرع الإسلامي ماضياً وحاضراً ومستقبلاً؟»، فكان جوابه: «أنا على رأي الأستاذ، فمسألة هذا العلم الجديد الذي يسمى مقاصد الشريعة ظهر في المشرق على شكل مفهوم غامض نوعاً ما، وهو مفهوم الاستصلاح... ولكن ما أطول الطريق بين الاستصلاح وبين مقاصد الشريعة» (**«أعمال ندوة ابن رشد»**، مصدر آنف الذكر، ص ٤٥).

(١٦٨) عبد المجيد الصغير: **«الفكر الأصولي...»**، ص ٤٥٤. وهذا عن القطيعة المزعومة مع النموذج الأشعري. أما عن القطيعة المزعومة الأخرى مع الأب المؤسس لأصول الفقه، الإمام الشافعي، فنترك أيضاً الرد للباحث نفسه: «الواقع أن الشاطبي، وهو بصدد التأسيس لعلمه الجديد، لم يملك إلاّ أن يثمّن «مشروع البيان» عند الشافعي... ولم يرَ بأساً أن يمنح «رسالة» الشافعي في **«الموافقات»** أو **«الاعتصام»** حضوراً قوياً يجعل من أطروحاتها أساساً مهماً وضرورياً لـ «بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام» وإدراك المقاصد الكلية الضرورية» (المصدر نفسه، ص ٤٧٢).

«مقصد الشرع» كمفهوم تراكمي

إذا نحّينا الآن مسألة الوراثة الشيخية وجئنا إلى التكوين التاريخي للمفهوم، فسنلاحظ أن «مقصد الشرع» هو نموذج **لمفهوم تراكمي**، وهذا بالضدية المباشرة مع دعوى ناقد العقل العربي في تخلّقه من عدم، **وولادته راشداً في رحم «موافقات»** الشاطبي. فالمفهوم قد مر بأطوار ثلاثة: فقد كان أول تداول له، على سبيل **اللفظ لا المفهوم**، في تلك **الحلقات المبكرة** التي ضمت، على ما يؤكد دارس **«نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»**، أسماء الترمذي الحكيم والماتريدي والشاشي القفال والأبهري والباقلاني. ثم كان تبلوره **كمفهوم في حلقات وسيطة** كانت القيادة فيها، بلا مراء، للثلاثي الأشعري الجويني/ الغزالي/ الرازي. وكان تحوله أخيراً إلى مفهوم مركزي، بله إلى مفهوم/ مفتاح في **«موافقات»** الشاطبي.

وبما أننا لسنا هنا بصدد إعادة بناء تاريخية للمفهوم، بل فقط بصدد بيان **الاستمرارية الابستمولوجية** التي يصر ناقد العقل العربي، لأسباب تتصل بالمفاضلة الإقليمية، على تعميدها باسم **«قطيعة»**، فسنتوقف عند لحظة غائبة تماماً عن حقل الوعي الجابريّ هي لحظة الجويني في كتابه: **«البرهان»**.

فالجويني (٤١٩ ـ ٤٧٨هـ)، في كتابه هذا في أصول الفقه، يتداول مفهوم «مقصد الشرع» ويقلّبه على شتى وجوهه الممكنة عشرات المرات. فهو يتحدث عن «مقصد الشرع» و «مقصود الشارع» و «مقاصد الشرع» و «قصد الشارع» و «مقاصد الشريعة» في مواضع لا تقع تحت حصر[١٦٩]. كما قد يتحدث عن «مقصود الأمر» و «مقصود النهي» و «قصد الآمر والناهي» و «مقصود الآمر» و «المقاصد في الأوامر والنواهي» و «مقصود الخطاب» و «قصد رسول الله» و «مقصود المعلل» و «قصد المتكلم»[١٧٠].

ولكن ليس تداول مفهوم «مقصد الشرع» على هذا النحو المتواتر هو ما ينهض وحده شاهداً على الريادة الجوينية، بل ـ وهذا هو الأهم بإطلاق ـ **الصياغة المضمونية لنظرية المقاصد**.

---

(١٦٩) أبو المعالي عبد الملك الجويني: **«البرهان»**، تحقيق د. عبد العظيم الديب، كلية الشريعة ـ جامعة قطر ١٣٩٩هـ، ج١، ص ١٦٩ ـ ٢٥٩ ـ ٤٦٤ ـ ٥٣٣، وج٢، ص ٩٦١.

(١٧٠) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٩ ـ ٢٩١ ـ ٢٩٥ ـ ٥٢٨ ـ ٥٣٤، وج٢، ص ١٠٣٣ ـ ١١٩٧.

فمعلوم أن ناقد العقل العربي يجعل هذه الريادة مطلقة، بدءاً من نقطة الصفر، للشاطبي بقوله: «يرى الشاطبي أنه باستقراء الشريعة يتبين أن قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء... حفظ مصالح العباد في الدنيا والآخرة. وهذه المصالح لا تعدو ثلاثة أقسام: ضروريات وحاجيات وتحسينيات. أما الضروريات «فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا افتقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والخسران المبين». و «مجموع الضروريات خمسة. وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل. **وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة**»[171]. وأما الحاجيات «فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة»... وأما التحسينيات «فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»... كيف ثبت أن هذه الأمور الثلاثة (الضروريات والحاجيات والتحسينيات) هي مقاصد الشريعة وكلياتها؟... دليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية... يتعلق الأمر إذاً بكليات مأخوذة من الاستقراء: استقراء الأحكام الشرعية هو الذي دل على أن مقاصدها الراجعة إلى حفظ مصالح العباد لا تعدو أن تكون ضرورية أو حاجية أو تحسينية»[172].

والواقع أن ما قام به الشاطبي ـ باعترافه ـ ليس فقط **استقراء الشريعة**، بل أيضاً قراءة الجويني وتلميذه الغزالي. فالتقسيم الثلاثي لكليات الشريعة إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات هو تقسيم **جوينيّ**، مثلما أن تقسيم المقاصد الضرورية إلى خمسة ـ هي «حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل» ـ هو تقسيم **غزاليّ**. فإمام الحرمين هو من يقول ـ وفي قوله ذاته ما ينمّ عن وعيه بأنه غير مسبوق في ما يقوله ـ في فاتحة باب «تقاسيم العلل والأصول» من «كتاب القياس» من «**البرهان**»: «هذا الذي ذكره هؤلاء [يعني من سبقه من العلماء ممن تباينت آراؤهم في ما يعلل ولا يعلل من أحكام الشرع] أصولُ الشريعة. ونحن نقسمها خمسة أقسام:...فأما الضرب الأول فهو ما يستند إلى **الضرورة**... وبيان ذلك بالمثال: القصاص [فـ «قضاء الشرع بوجوب

---

(171) لو تنبه الجابري إلى مدلول هذه الجملة التي سودّناها لتنبه إلى أن الفعل «قالوا» كافٍ وحده لدحض فرضيته في خلق نظرية المقاصد من عدم.

(172) «**بنية العقل العربي**»، ص ٥٤٢ ـ ٥٤٤.

القصاص في أوانه معلل بتحقق العصمة في الدماء المحقونة والزجر عن التهجم عليها»]. . . وأما الضرب الثاني فهو ما يبنى على **الحاجة** كالإجارة. . . وأما الضرب الثالث فهو ما لا ينتسب إلى ضرورة ولا إلى حاجة، وغايته الاستحثاث على مكارم الأخلاق»(١٧٣). ولئن يكن الجويني حدّ التعليلات المقاصدية بأنها خمسة، لا ثلاثة، فلأنه فرّع الضرب الثالث ـ التحسينيات أو «المكرمات» على حد تعبيره ـ إلى «مندوبات» لم يرد الأمر صريحاً بإيجابها، بل ورد الأمر بالندب إليها، وإلى «نادرات» لا تدخل لا في باب الضرورات، ولا في باب الحاجات، ولا في باب المكرمات، وهي من النادر الذي لا تعليل واضحاً له والذي لا تتعلق به «أغراض دفعية ولا نفعية». ولم يكن الجويني سباقاً إلى هذا التقسيم الثلاثي، الضروري والحاجي والتحسيني، لأصول الشريعة فحسب، بل كذلك إلى إعلان هذه الأصول قطعية لا ظنية، بدالة استقراء الأدلة الشرعية. والحال أن الشاطبي هو من سيعلن، من مفتتح **«الموافقات»** بالذات، مديونيته بهذا الخصوص للجويني بقوله، في عين المقدمة الأولى التي أعلن فيها أن «أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، إنه لا مناص من «إطراح الظنيات من الأصول بإطلاق»، لأن «الأصول عنده [=أبي المعالي] هي الأدلة، والأدلة عنده ما يفضي إلى القطع. . . والأصل على كل تقدير لا بد من أن يكون مقطوعاً به. لأنه إن كان مظنوناً تطرق إليه احتمال الاختلاف. ومثل هذا لا يجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء. . . إذ يلزم أن يكون كل أصل قطعياً. **هذا على مذهب أبي المعالي**»(١٧٤).

وقد عاد الغزالي إلى تبني التقسيم الثلاثي لكليات الشريعة مع إحكام صياغته وتعضيده بالتصنيف الخماسي لمقاصد الشريعة، في **«شفاء الغليل»** أولاً، ثم في **«المستصفى»** ثانياً «ولكن بشكل أكثر إحكاماً وتنقيحاً». ففي **«شفاء الغليل»** كان سباقاً إلى الإعلان أنه «قد عُلم على القطع أن حفظ النفس والعقل والبضع والمال مقصود في الشرع»(١٧٥). ولئن جعل المقاصد هنا أربعة ولم يدرج فيها الدين، فلأنه قسم في هذا

---

(١٧٣) **«البرهان»**، ج٢، ص ٩٢٣ ـ ٩٣٧.

(١٧٤) **«الموافقات»**، ج١، ص ١٠ ـ ١٢. والتسويد منا.

(١٧٥) الغزالي: **«شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل»**، تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٧١، ص ١٥٧، نقلاً عن أحمد الريسوني: **«نظرية المقاصد. . .»**، ص ١٥٧.

الكتاب «مقصود الشرع» إلى ديني ودنيوي. ثم عاد في «المستصفى» يلغي هذا التفريع الثنائي ويضم الدين إلى النفس والعقل والمال والنسل ـ عدولاً عن لفظ البضع الذي لا يخلو من غموض ـ في تصنيف خماسي سيفرض نفسه، بلا تعديل يذكر، على جميع الأصوليين اللاحقين وصولاً إلى الشاطبي نفسه. ولنثبِت الشاهد بتمامه ـ وقد جاء في سياق مناقشة مبدأ الاستصلاح (=العمل بالمصالح المرسلة) كما قال به الإمام مالك وغلا المالكيون في تطبيقه ـ: «إن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات، وإلى ما هي في رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات وتتقاعد أيضاً عن رتبة الحاجات. ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها. ولنفهم أولاً معنى المصلحة ثم أمثلة مراتبها. أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة هو مصلحة، وكل ما يفوِّت هذه الأصول هو مفسدة، ودفعها مصلحة. . . وهذه الأصول الخمسة، حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل. . . وقضاؤه بإيجاب القصاص أدبه حفظ النفوس، وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف. . . والرتبة الثانية ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير، فذلك لا ضرورة إليه لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح. . . والرتبة الثالثة ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات»[١٧٦]. ولو أن ناقد العقل العربي ربط نص الشاطبي بنص الغزالي هذا لما غاب عنه مدلول العبارة التي يقول فيها الشاطبي بعد عرضه لمجموع الضروريات الخمس: «وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة». فالغزالي هو من يؤكد في النص نفسه، بعبارة حاسمة لا تقبل التباساً، أن حفظ الأصول الخمسة «يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق. ولذلك لم تختلف

---

(١٧٦) أو بعبارة الشاطبي: «العقول مناط التكليف». ـ «المستصفى»، ج١، ص ٢٨٦ ـ ٢٩٠.

الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر»[١٧٧].

والواقع أننا لو عدنا إلى نص الشاطبي لما عسر علينا أن ندرك مدى ما بينه وبين نص الغزالي من تطابق شبه حرفي. فألفاظ النصين تكاد تكون واحدة، ومفاتيح نص الشاطبي هي نفس مفاتيح نص الغزالي:

- «قصد الشارع من وضع الشريعة حفظ مصالح العباد في الدنيا والآخرة».
- «هذه المصالح لا تعدو ثلاثة أقسام: ضروريات وحاجيات وتحسينيات».
- «مجموع الضروريات خمس...».
- «وهي مراعاة في كل ملة».

وإذا أضفنا إلى ذلك التطابق بين الشاطبي مع الجويني في مقدمته الكبرى عن «قطعية أصول الشريعة» جاز لنا لا أن نطعن في المعادلة الجابرية فحسب، بل أن نعكسها تماماً لنؤكد أن «العناصر التي تؤسس تفكير الشاطبي» لها كلها **حضور**، بل **حضور تأسيسي**، في الفكر الأصولي المتقدم، ولا سيما في الصيغة الأشعرية المطورة من علم الأصول الشافعي.

هل معنى هذا أننا ننكر على الشاطبي كل تجديد؟.

بديهي أنه لا. فالشاطبي مجتهد ألمعي ومجدد. ولكن تجديده ـ كما اجتهاده ـ غير قابل للفهم خارج إطار التراكم المعرفي لعصره المتأخر، عدا عن أنه محدود ـ لا محالة ـ **بالسقف** الذي تعيّنه سلفاً لكل تجديد البنية الابستمولوجية للعصر نفسه بوصفه ـ بألف ولام التعريف ـ **عصر العقل المكوَّن في طور انغلاقه الدوغمائي**.

ونحن لسنا هنا بصدد رصد جميع جوانب التجديد في المشروع الشاطبي. فنحن لسنا معنيين، على سبيل المثال، بالإضافات الشاطبية التقنية إلى نظرية المقاصد. ومثالها تصنيفه الرباعي لِـ «قصد الشارع» إلى: أولاً ـ قصد الشارع في وضع الشريعة

---

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٧. ولئن قال الشاطبي «وقد قالوا...» بواو الجمع وليس بالمفرد، فلأن عدداً من الأصوليين قد تابعوا الغزالي من بعده في مقولته هذه، ومنهم سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١) الذي قال في كتابه **«الإحكام في أصول الأحكام»**: «المقاصد الخمسة التي لم تخلِ من رعايتها ملّة من الملل ولا شريعة من الشرائع هي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال» (**«الإحكام»**، ج٣، ص ٣٩٤).

ابتداء، ثانياً ـ قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، ثالثاً ـ قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها، رابعاً ـ قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة.

كما لسنا معنيين ببيان تقسيمه الثنائي لمقاصد الشريعة إلى مقاصد أصلية ومقاصد تبعية، ولا بحصره قواعد معرفة قصد الشارع بأربع: أولاً ـ فهم قصد الشارع وفق مقتضيات اللسان العربي، ثانياً ـ فهم قصد الشارع باعتبار صريح أوامره ونواهيه، ثالثاً ـ فهم قصد الشارع باعتبار علل أوامره ونواهيه، رابعاً ـ فهم قصد الشارع عن طريق الاستقراءات الكلية.

ولسنا معنيين أخيراً بتتبع التوسع الكمي الكبير للشاطبي في نظرية المقاصد وإفراده إياها بكتاب مستقل من «**الموافقات**» بدلاً من أن يخصها بفصل أو بفصل من فصل صنيع الجويني أو الغزالي أو الرازي[١٧٨]: فمع الشاطبي كفت مسألة المقاصد عن أن تكون فرعية لتغدو مركزية. وما كان مجرد بذرة أو نبتة غدا شجرة باسقة. ولكن هذا الإغناء بالحجم لا يخرج عن قانون التراكم المعرفي في الفضاء العقلي العربي الإسلامي. **فعصر العقل المكوَّن ليس بالضرورة عصر انحطاط ولا عصر اجترار، بل هو ـ في أرقى مستوياته على الأقل ـ عصر تراكم موسوعي في المعرفة، ولكن بدون إعادة نظر ولا قدرة على إعادة النظر في أسسها التكوينية والبنيوية معاً**. وحسبنا هنا مثال واحد: فحينما حدّ الشافعي ـ وهو من كبار رجالات عصر العقل المكوِّن في الفضاء العربي الإسلامي ـ الابتداع بأنه «الإحداث على غير مثال سبق»، فقد كان يمارس فعلاً عقلياً تشريعياً حقيقياً يقيد تفكير كل من سيأتي بعده. وبمعنى من المعاني، كان هو

---

(١٧٨) يُشكّل الرازي حلقة وصل أكيدة بين الجويني والغزالي من جهة وبين الشاطبي من جهة أخرى. وفي كتابه الموسوعي في علم أصول الفقه: «**المحصول**» أفرد فصلاً بتمامه لشرح التقسيم الثلاثي للمقاصد والتصنيف الخماسي للمصالح؛ ومما قاله فيه: «إن رعاية المصلحة إما أن تكون في محل الضرورة، أو في محل الحاجة، أو لا في محل الضرورة ولا في محل الحاجة. أما التي في محل الضرورة فهي التي تتضمن حفظَ مقصودٍ من المقاصد الخمسة، وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل... فهذه الخمسة هي المصالح الضرورية. وأما التي في محل الحاجة فتمكين الولي من تزويج الصغيرة، فإن مصالح النكاح غير ضرورية لها في الحال، إلاّ أن الحاجة إليه بوجه ما حاصلة... وأما التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات، وهي تقرير الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم» («**المحصول**»، ج٥، ص ١٥٩ ـ ١٦١).

نفسه «مبتدعاً» في تحديده معنى «الابتداع». ولكنه بتحديده هذا لم يترك من نصاب لمن سيأتي بعده غير الاتّباع. وذلك هو بالضبط نصاب الشاطبي كمثل ألمعي لعصر العقل المكوَّن. فعندما نجده يحدّ بدوره «البدعة» ـ بعد الشافعي بنحو ستة قرون ـ بأنها «اختراع على غير مثال سابق»[179]، فإنه بذلك لا يشرِّع لأحد من بعده، بل يتقيد فقط بتشريع من قبله. فالعقل المكوِّن الذي صدر عنه الشافعي أتاح له أن **يحكم** ـ ضمن الفضاء العقلي الذي ينتمي إليه ـ بأن العقل مشرَّع له وليس بمشرِّع. أما العقل المكوَّن الذي يصدر عنه الشاطبي فلم يترك له غير أن **يصادق** على أنه ليس للعقل «مجال في التشريع»[180]. وهذه المسافة الفاصلة بين الحكم المتقدم والمصادقة المتأخرة هي هي المسافة الفاصلة بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن. وإذا كانت هذه المصطلحات اللالاندية تبدو كأنها تحاكم العقل العربي الإسلامي من خارج مرجعياته الذاتية، فإن شهاب الدين القرافي ـ وهو من الأصوليين المتأخرين الذين يكثر الشاطبي من الاستشهاد بهم ـ يصوغ إشكالية العقل المكوِّن والعقل المكوَّن من داخل الإطار المعجمي للعقل العربي الإسلامي بقوله: «الخير كله في الاتّباع، والشر كله في الابتداع»[181].

نظرية المقاصد ومشروع التحديث الفقهي

بديهي أن من يطلب التوسع في معرفة الجوانب «الفنية» و«الكمية» من إضافات الشاطبي على نظرية المقاصد، يسعه الرجوع إلى الدراسات الشاطبية الاختصاصية التي تكاثرت على كل حال تكاثراً ملحوظاً في الآونة الأخيرة. أما من جهتنا فلن نتوقف إلا عند ما يبدو من تجديدات الشاطبي الاجتهادية ذا تعلق بإمكانية توظيف حداثي لنظرية المقاصد، على حد ما توحي به الحماسة «الابستمولوجية» لناقد العقل العربي الذي وجدناه يتوقع أن يهتز قارئه «دهشة وتعجباً لأنه سيقرأ في خطاب الشاطبي المعاني نفسها التي يقرأها في خطاب فلاسفة العلم المعاصرين».

---

(١٧٩) «الاعتصام»، ج١، ص ٣٦.

(١٨٠) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٥.

(١٨١) المصدر نفسه، ج١، ص ١٩٦. والجدير بالإشارة أن القرافي، حتى في هذه العبارة التي يحكيها عنه الشاطبي محبذاً، هو محض محاكٍ أو «متبع» ـ بحسب تعبيره ـ لعمر بن عبد العزيز في قولته المشهورة في خطبة بيعته: «ألا وإني لست بمبتدع ولكني متبع».

ما جوهر نظرية المقاصد؟ القول بأن «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»، وهذا بدالة «الاستقراء المفيد للقطع»: «والمعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»[١٨٢]. هذا ما يقوله الشاطبي من مفتتح «كتاب المقاصد» مؤكداً بذلك انتماءه إلى سلالة الفقهاء والأصوليين الذين جعلوا وكدهم أن يضمنوا لإشكالية التكليف في الشريعة أعلى نصاب ممكن من العقلانية بدالّة النظر أو إعادة النظر في الأحكام الشرعية على ضوء قاعدة عامة ومطلقة هي «جلب المصالح ودرء المفاسد».

ولا شك في أن مطلب «العقلنة» هو واحد من أكثر المطالب مشروعية لارتباطه بطبيعة العقل البشري بالذات: فهذا العقل طالب أبدي للمعقولية، ولولا توقه هذا لكفّ عن أن يكون عقلاً.

ولا شك أيضاً في أن تعليل الأحكام الشرعية على قاعدة «جلب المنفعة ودفع المضرة»، هو إعمال لمبدأ كبير من مبادئ المعقولية: **السببية**. وقاعدة الجلب والدرء للمصالح والمفاسد تبدو، من منظور السببية تحديداً، وكأنها نوع من مذهب «مادي» قبل ظهور مادية الأزمنة الحديثة. وهذه نقطة تُسجَّل لمعماريي علم أصول الشريعة في التراث العربي الإسلامي. ولكن **المعقولية السببية** في علم الأصول محدودة سلفاً بالحدود المرسومة للعقل في التراث العربي الإسلامي. فالشرع، كما رأينا، هو سقف غير قابل للتجاوز لهذا العقل. فهو ليس عقلاً مطلقاً ولا مستقلاً بنفسه في **الاجتهاد**، وكم بالأولى في **التشريع**. ولئن اختلف ممثلو المذاهب الفقهية الكبيرة الأربعة[١٨٣] في مدى حقية العقل في الاجتهاد، فإنهم مجمعون بالمقابل ـ ومعهم الشاطبي ـ على أنه لا «تشريع من جهة العقل»[١٨٤].

وحسبنا هنا مثال واحد على **المحدودية** في اشتغال، أو بالأحرى، في تشغيل مبدأ المعقولية المقاصدية. فقد أورد الشاطبي في **«الاعتصام»**، نقلاً عن الغزالي في **«شفاء الغليل»** ـ الذي نقل بدوره عن الجويني في **«غياث الأمم»** ـ قصة فتوى الفقيه الأندلسي

---

(١٨٢) **«الموافقات»**، ج٢، ص ٣. وقد رأينا سابقاً كيف أخطأ الشاطبي في فهم الرازي.

(١٨٣) أو الخمسة بإضافة الظاهرية التي هي على كل حال ـ وعلى حد توصيف الشاطبي نفسه ـ أشدها تطرفاً في إثبات «عدم معقولية المعنى»، وهذا حتى بدون تفرقة «بين العبادات والعادات».

(١٨٤) **«الاعتصام»**، ج٢، ص ١٥٠.

يحيى بن يحيى الليثي (ت٢٣٤هـ). «لأمير المؤمنين عبد الرحمن بن الحكم» (ت٢٣٨هـ). وقد ساق القصة في باب أفرده «للمصالح المرسلة» تدليلاً منه على أن «الاستدلال المرسل» ليس مرسلاً بإطلاق، بل لا بد له - حتى وإن افتقر إلى أصل شرعي مباشر - من الاعتبار بمعنى مناسب «يشهد له الشرع»، الذي يعود إليه وحده تحديد ما «المراد بالمصلحة» حتى ولو كانت مرسلة، وهذا «على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال». ذلك أنه «إذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى، كان مردوداً باتفاق المسلمين». ومثال ذلك «ما حكى الغزالي عن بعض أكابر العلماء أنه دخل على بعض السلاطين فسأله عن الوقاع في نهار رمضان. فقال: عليك صيام شهرين متتابعين. فلما خرج راجعه بعض الفقهاء وقالوا له: القادر على إعتاق الرقبة كيف يعدل به إلى الصوم، والصوم وظيفة المعسرين، وهذا الملك يملك عبيداً غير محصورين؟ فقال لهم: لو قلت له عليك إعتاق رقبة لاستحقر ذلك وأعتق عبيداً مراراً، فلا يزجره إعتاق الرقبة، ويزجره صوم شهرين متتابعين»(١٨٥).

ماذا كان تعليق الشاطبي «المقاصدي» على هذه الفتوى؟ لقد بدأ بأن لاحظ أن «هذا المعنى (الذي ذهب إليه يحيى الليثي) مناسب، لأن الكفّارة، مقصود الشرع منها الزجر، والملك لا يزجره الإعتاق ويزجره الصيام». لكنه لم يتردد في أن يضرب صفحاً عن «مقصود الشرع» ذاك ليحكم بأن «هذه الفتيا باطلة لأن العلماء بين قائلَيْن: قائل بالتخيير، وقائل بالترتيب، فيقدم العتق على الصيام. فتقديم الصيام بالنسبة إلى الغني لا قائل به»(١٨٦).

وهكذا تكون سلفية الشاطبي قد غلبت على مقاصديته. فلأنه لا قائل من الفقهاء

---

(١٨٥) **«الاعتصام»**، ج٢، ص ١١٣. والجدير بالإشارة أن الشاطبي يعود في الصفحة التالية إلى رواية القصة نفسها، ولكن موضوعة هذه المرة لا على لسان الغزالي - ومن قبله الجويني - بل على لسان ابن بشكوال (ت٥٧٨هـ) في كتاب **الصلة**، بدون أن ينتبه إلى أن الحكاية واحدة والفتوى واحدة وأن كل ما هنالك أن الغزالي رواها مغفلة من الأسماء بينما أورد ابن بشكوال اسم الأمير والمفتي نقلاً في أرجح الظن عن القاضي عياض (ت٥٤٤هـ) في كتابه: **«ترتيب المدارك وتقريب المسالك بمعرفة أعلام مذهب مالك»**.

(١٨٦) الموضع نفسه، والتخيير والترتيب اللذان يشير إليهما هما كما وردا في الآيتين ٤ و٥ من سورة **المجادلة** التي نصّت على أن كفارة العائد عن ظهار امرأته «تحرير رقبة... فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين... فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً».

قبله بتقديم الصيام على الإعتاق بالنسبة إلى الغني، فقد أبى ـ وهو الأب المكرّس لنظرية المقاصد ـ تطبيق مبدأ المعقولية المقاصدية، وحكم ببطلان الفتيا التي حدا بها الحرص على التزام «مقصود الشرع من الزجر»، لا الخروج على أحكام النص، بل فقط إلى الحدّ من التخيير وإلى التغيير في الترتيب(١٨٧)..

وقد كرر الشاطبي موقفه الرافض لتطبيق مبدأ المعقولية المقاصدية ـ وإن باسم مخالفة الإجماع هذه المرة ـ في تعليقه على فتوى يحيى بن يحيى إياها برواية ابن بشكوال. فعندما استغرب سائر الفقهاء فتواه للأمير بصيام شهرين متتابعين وسألوه: ما لك لم تُفْته بمذهبنا عن مالك من أنه مخيَّر بين العتق والطعام والصيام، رد ابن الليثي بقوله: «لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود». بيد أن الشاطبي علق على المنزع المقاصدي لصاحب الفتيا بقوله: «إن صح هذا عن يحيى بن يحيى رحمه الله، وكان كلامه على ظاهره، كان مخالفاً للإجماع»(١٨٨).

والواقع أننا لا نغالي إذا قلنا إن مبدأ المعقولية المقاصدية ـ على ما له من أهمية نظرية لا جدال فيها ـ يبدو مكفوفاً عن العمل عند الشاطبي في عدة من المواقف العملية التي تبدر عنه في كتابه «**الاعتصام**». فبرغم أن «حفظ النفس» هو ثانية «الضروريات الخمس» المستقرأة ـ «استقراء لا ينازع فيه منازع» ـ من مقاصد الشريعة، فإن الشاطبي لا يجد من حرج في إباحة قتل النفس أو الاعتداء عليها أو حتى الحض عليهما في الحالات الثلاث التالية: أولاً: العقوبة الجماعية، ثانياً: التعذيب، ثالثاً: محاربة البدعة.

فقد أكد أولاً أنه «يجوز قتل الجماعة بالواحد». و «المستند فيه المصلحة المرسلة، إذ لا نص على عين المسألة، ولكنه منقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهو مذهب مالك والشافعي... فإن قيل: هذا أمر بديع في الشرع، وهو قتل غير القاتل، قلنا: ليس كذلك، بل لم يقتل إلا القاتل، وهم الجماعة من حيث الاجتماع عند مالك

---

(١٨٧) هذا الترتيب ـ الإعتقاق أو الصيام أو الإطعام ـ هو على أي حال غير ملزم. والدليل أن الآية ٨٩ من سورة **المائدة** التي جعلت كفارة الحانث بيمينه «إطعام عشرة مساكين... أو تحرير رقبة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام».

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ١١٤.

والشافعي، فهو مضاف إليهم تحقيقاً إضافته إلى الشخص الواحد، وإنما التعيين في تنزيل الأشخاص منزلة الشخص الواحد، وقد دعت إليه المصلحة، فلم يكن مبتدعاً مع ما فيه من حفظ مقاصد الشرع في حقن الدماء. وعليه، يجري عند مالك قطع الأيدي باليد الواحدة، وقطع الأيدي في النصاب الواجب»[(١٨٩)].

وأجاز ثانياً التعذيب، بما فيه تعذيب البريء لأنه «لو لم يكن الضرب والسجن بالتهم لتعذر استخلاص الأموال من أيدي السرّاق والغصاب، إذ قد يتعذر إقامة البينة، فكانت المصلحة في التعذيب وسيلة إلى التحصيل بالتعيين والإقرار. فإن قيل: هذا فتحُ باب لتعذيب البريء، قيل: ففي الإعراض عنه إبطال استرجاع الأموال. بل الإضراب عن التعذيب أشد ضرراً، إذ لا يعذب أحد لمجرد الدعوى، بل مع اقتران قرينة تحيك في النفس وتؤثر في القلب نوعاً من الظن. فالتعذيب في الغالب لا يصادف البريء، وإن أمكن مصادفته فتغتفر»[(١٩٠)].

وقد أباح ثالثاً القتل في البدعة، بل حضّ عليه. فعن أبي قلابة يروي: «ما ابتدع رجل بدعة إلا استحل السيف». ومن عنده يضيف: «إن فرقة النُجاة، وهم أهل السنة، مأمورون بعداوة أهل البدع والتشريد بهم والتنكيل بمن انحاش إلى جهتهم بالقتل فما دونه». وفي برنامج من خمسة عشر بنداً لردع أهل البدع، أوجب لهم في البند السابع

---

(١٨٩) **«الاعتصام»**، ج٢، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ١٢٠. والجدير بالإشارة أن الشاطبي، في الوقت الذي يبيح فيه التعذيب، حتى ولو صادف البريء، فإنه لا يجد حرجاً في أن يدعو إلى «العفو عن عثرات ذوي الهيئات» ـ أي أفراد الطبقة الارستقراطية بلغتنا المعاصرة ـ مؤسساً بذلك **لازدواجية طبقية** في الشرع ولتمييز في المعاملة من موقع اجتماعي (علماً بأن مثل هذا التمييز مقصور في الفقه الكلاسيكي على فوارق الجنس بين الرجل والمرأة، والدين بين المسلم والذمي، والشرط القانوني بين الحر والعبد). يقول: «وأبين من هذا العفوُ عن عثرات ذوي الهيئات، فإنه ثبت في الشرع إقالتهم في الزلات وألا يعاملوا بسببها معاملة غيرهم. جاء في الحديث: «أقيلو ذوي الهيئات عثراتهم». وروي العمل بذلك عن محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم، فإنه قضى به في رجل من آل عمر بن الخطاب شج رجلاً وضربه فأرسله (= أطلقه) وقال: أنت من ذوي الهيئات. وفي خبر آخر عن عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أنه قال: استأدى عليّ مولى لي جرحته يُقال له سلام البربري إلى ابن حزم، فأتاني فقال جرحته قلت نعم. قال سمعت خالتي عمرة تقول قالت عائشة قال رسول الله (ص): «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم» فخلى سبيله ولم يعاقبه» (**«الموافقات»**، ج١، ص ١١٥).

«القتل إن لم يرجعوا مع الاستتابة»، أو حتى «القتل بلا استتابة» لمن «أسرّ بدعته وكانت كفراً، أو ما يرجع إليه»[١٩١].

والواقع أن إجازة الشاطبي القتل في البدعة، بله الحض عليه، لا يقبلان التعليل من منظور المعقولية المقاصدية ما لم يؤخذ بعين الاعتبار كون هذه المعقولية قائمة على أساس من **التراتبية الصارمة**. فصحيح أن الشاطبي يعلن من المقدمات الأولى لكتابه في **«الموافقات»** أنه «قد اتفقت الأمة، بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل». وصحيح أنه يرفع نصاب هذه الضروريات (ومعها الحاجيات والتحسينيات) إلى مستوى **كليات الشريعة** ليقطع **بقطعيتها** وببطلان ظنيتها، لأن «الظن إنما يتعلق بالجزئيات» حصراً ولا يمكن أن يرجع إلى «كلي شرعي». وصحيح أنه يؤسس على هذه الكليات الشرعية أصول الفقه ليعلن أنها بدورها «قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي». وصحيح أخيراً أنه يتطرق في نزعته القطعية هذه إلى حد «إطراح الظنيات من الأصول بإطلاق» لأن «الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة قطعي أيضاً» باعتبار أن «المؤلَّف من القطعيات قطعي»، وأنه حتى «مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفريعاً»[١٩٢]. ولكن ذلك كله لا يمنعه من أن يقيم بين هذه الكليات الشرعية ـ التي ينزلها منزلة القوانين الكلية» ـ **تراتبية تأسيسية** تصادم صداماً عنيفاً الطابع القطعي المعزوّ إليها بقدر ما توطِّن فيها وبينها مبدأ **«التبعية والمتبوعية»** على حد تعبير الشاطبي نفسه[١٩٣]. فالضروريات الخمس لا تتمتع جميعها بأنصبة متكافئة من السيادة الذاتية، وليس حظها واحداً من الماهية **كضرورات**. بل هي متراتبة هرمياً، ومتضايفة إلى بعضها بعضاً في تسلسل عادم لسؤددها الذاتي، ومتنازل آخرها لأولها عن

---

(١٩١) **«الاعتصام»**، ج ١، ص ٨٣ و١٢٠ و١٧٦.

(١٩٢) **«الموافقات»**، ج١، ص ١٠ ـ ١٧. وقد نستطيع أن نعود هنا إلى تعليل هذا الشطط في النزعة القطعية بكون الشاطبي من فقهاء «اندثار الزمان» كما تقدم القول. وبصفته كذلك فإنه ما كان له أن يقبل بترف الظن الذي تميّزت به النظرية الفقهية الكلاسيكية. ومن هذا المنظور فإن الشاطبي يبدو جوينياً أكثر منه غزالياً لأن الجويني الذي تراءى له أنه يعيش في زمن «التياث الظلم» والحاجة إلى «غياث الأمم» كان هو السباق إلى القول بقطعية المقاصد والأصول كمقدمة كبرى.

(١٩٣) **«الموافقات»**، ج٣، ص ١١٨.

موقعها في سلم القيم وفق الترتيب التالي: الدين أولاً، ثم النفس (لفظاً لا واقعاً كما سنرى)، ثم النسل، فالمال، فالعقل. ولئن يكن الشاطبي ورث عمن تقدمه من الأصوليين هذا التعديد الخماسي، فقد انفرد عنهم بتأخير العقل إلى المرتبة الخامسة(١٩٤)، كما انفرد بالجهر بالمراتبة والمفاضلة مع تعليلهما(١٩٥). يقول: «إن الضروريات إذا تؤملت وجدت على مراتب في التأكيد وعدمه. فليست مرتبة النفس كمرتبة الدين، وليست تستصغر حرمة النفس في جنب حرمة الدين، فيبيح الكفرُ الدمَ، والمحافظة على الدين مبيح لتعريض النفس للقتل والإتلاف، في الأمر بمجاهدة الكفار والمارقين عن الدين. ومرتبة العقل والمال ليست كمرتبة النفس. ألا ترى أن قتل النفس مبيح للقصاص؟ فالقتل بخلاف العقل والمال، وكذلك سائر ما بقي. وإذا نظرت في مرتبة النفس تباينت المراتب: فليس قطع العضو كالذبح، ولا الخدش كقطع العضو، وهذا كله محلُّ بيانه الأصول»(١٩٦).

وليس يعسر علينا، من خلال نص الشاطبي هذا، أن ندرك أن النفس، برغم تقديمها على سائر الضروريات خلا الدين، هي أقل المقولات المقصدية الخمس سؤدداً. فخلافاً لما يوحي به نص الشاطبي، فليس الكفر وحده ما يبيح الدم. فقد يبيحه أيضاً الزنا في بعض مذاهب الفقه التي تقول بعقوبة الرجم. كما إن المعصية في المال عقوبتها القطع، والمعصية في العقل (=السكر) عقوبتها الجلد. وفي القطع والجلد، كعقوبتين بدنيتين، مساس بالنفس، هذا إن لم يتأديا في بعض الحالات إلى الموت. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الشاطبي يجيز القتل الجماعي والتعذيب، بما فيه تعذيب البريء، وأنه يبيح، بل يوجب القتل في البدعة ـ والبدعة ليست بالضرورة معصية في الدين(١٩٧) ـ فلنا أن نستنتج أن حرمة النفس عند الشاطبي ليست من أمنع الحرمات.

---

(١٩٤) في ترتيب الغزالي، الذي أخذ به من بعده أكثر الأصوليين، يأتي العقل في المرتبة الثالثة، وإن يكن الآمدي قد آثر أن يجعله في المرتبة الرابعة مقدماً عليه النسل.

(١٩٥) امتنع الغزالي والرازي ـ على الاختلاف بينهما في ترتيب الضروريات الخمس ـ عن تعليله. والآمدي هو وحده بين الأصوليين الكبار من «أدخل المقاصد في باب الترجيحات» في معرض التعليل لتقديمه النسل على العقل وإعطائه الأولوية الترجيحية المطلقة للدين.

(١٩٦) «الاعتصام»، ج٢، ص ٣٨.

(١٩٧) ليست البدعة، كما استقرت صورتها في الأدبيات الدينية المتأخرة، مروقاً عن الدين ولا خروجاً عليه. فهي خلاف في الدين ومن داخله، لا ضده ومن خارجه. ونصاب البدعة الابستمولوجي أنها تعبير من تعابير العقل الديني وليست نقضاً له. ولها، فضلاً عن ذلك، نصاب =

وإلى ذلك كله ينبغي أن نضيف أن المذهب الفقهي الذي ينتمي إليه الشاطبي ـ وهو المذهب المالكي ـ لا يتقيد تقيداً تاماً بالمساواة في حرمة النفس كما قررتها الآية ٤٥ من سورة المائدة: **﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والسن بالسن والأذن بالأذن﴾**. فعند الإمام مالك أن المسلم لا يُقتل بالذمّي، كما لا يقتل الرجل بالمرأة ولا الحر بالعبد. وهذا القلق الذي يحيط بحرمة النفس في تأويل الشاطبي للضروريات الخمس (أو استصغارها على حد تعبيره) هو ما يجعل نظريته في المقاصد غير مرنة بما فيه الكفاية لتوظيفها كما هي في التجديد والتحديث الفقهيين، على نحو ما رام محمد عبده وعلى نحو ما حاول الطاهر بن عاشور في **«مقاصد الشريعة الإسلامية»** وعلال الفاسي في **«مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»**. وبرغم الأهمية الحاسمة التي يمكن أن يرتديها مفهوم المقاصد في أي مشروع للتحديث الفقهي، فإن الفاعلية الحداثية لنظرية المقاصد الشاطبية تظل رهينة بانقلاب كوبرنيكي مثلث الأبعاد:

أولاً ـ إعادة النظر في تراتبية الضرورات الخمس بحيث لا تطغى ضرورة على أخرى ولا تستصغر حرمة لصالح أخرى، وبحيث تقوم، بدل الاستتباع الهرمي أو التعارض النفيي، علاقة تضامن جدلي بين حرمات الدين والنفس والعقل والمال والنسل (أو الجنس بتعبير أكثر حداثة).

ثانياً ـ إعادة تأويل مقاصد الشارع على ضوء مقاصد المكلف وحاجاته المستجدة تاريخياً.

ثالثاً ـ إعادة تفعيل ما أسماه الشاطبي نفسه «حقوق الآدميين»[١٩٨] بدل الاستمرار في التخوف من أن يكون إحضارها مرادفاً لتغييب «حقوق اللّه».

المعقولية المقاصدية ومقولة السببية

لقد قلنا إن الأسّ الذي تقوم عليه نظرية المقاصد الشاطبية هو السعي إلى تعليل الأحكام الشرعية على قاعدة «جلب المنفعة ودفع المضرة»، ورأينا في هذا التعليل

= سوسيولوجي: فهي بالتعريف معتقد إيماني مغاير لاعتقاد الغالبية. ومتى كفت عن أن تكون معتقد الأقلية كفت عن أن تكون بدعة ومالت بدورها إلى أن تكون سنة غالبة. وهذا ما حدث، على سبيل المثال، في المسيحية للبروتستانتية.

(١٩٨) **«الموافقات»**، ج١، ص ١٠٣، وكذلك ص ١٩٦ حيث يتحدث عن «غلبة حقوق اللّه على حقوق الآدميين» في النكاح.

المصلحي مجهوداً قميناً بالتثمين لعقلنة الشريعة وأحكامها. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه للحال: هل يعدل التعليل المصلحي إعمالاً لمبدأ السببية بالمعنى الحديث لهذا المفهوم؟ وإذا سلمنا بأن المعقولية المقاصدية هي ضرب من السببية في المحصلة الختامية، فهل يترادف مفهوم الشاطبي عن المقاصد مع مبدأ السببية العلمية على نحو ما يذهب إليه ناقد العقل العربي، عندما يؤكد، بمنتهى الجزم، أن الشاطبي وزملاءه في «المشروع الثقافي الأندلسي ـ المغربي» طرحوا «بديلاً عقلانياً» عن العقل المشرقي البياني ـ العرفاني الذي «لا يعرف اللزوم المنطقي ولا يصدر عن مبدأ السببية»، وصاغوا «مفاهيم علمية بديلة تحرر العقل... وتشكل مع مبدأ السببية بنية عقلية أخرى هي ذات البنية التي قام عليها الفكر الحديث في أوروبا ولا زالت تؤسس التفكير العلمي إلى اليوم»[199]؟.

الحق أن ما لا تأخذه المعقولية المقاصدية بعين الاعتبار الكافي، هو أن التحليل والتحريم ـ وعليهما مدار الإشكالية التكليفية ـ آلية دينية بامتياز، وأن الفعل التحليلي/ التحريمي، كما يدل على ذلك علم النفس وعلم الاجتماع الدينيان الحديثان، فعل مؤسِّس للجماعة الدينية ولاحم لها وفارق لها في آن معاً عن الجماعات الدينية الأخرى. وبعبارة أخرى، إن سببية الفعل التحليلي/التحريمي كامنة فيه، لا في «مقاصد» مفارقة له. أما التعليل المصلحي فهو تعليل لاحق، وينمّ لا عن حقيقة الشريعة في ذاتها، بل عن مستوى الوعي التاريخي للجماعة المعنية، ولا سيما مع الانتقال في تاريخ البشرية من طور الثقافات والديانات الشفاهية اللاشعورية إلى طور الثقافات والديانات الكتابية التي تتيح الإمكانية المادية ـ من خلال الأبجدية المقروءة والمكتوبة ـ للاوعي الجمعي لكي يرتد على ذاته ويؤسس نفسه في وعي قابل لأن يتراكم جمعياً ولأن يتفرد من خلال تراكمه.

ونظرية المقاصد، على علو كعبها من المعقولية، إنما يكمن عيبها في أن القراءة التي تقدمها لإشكالية التكليف قراءة مفارِقة أكثر منها مباطِنة. وقد وُجد في التراث العربي الإسلامي أصولي واحد على الأقل ـ وبالتالي من خارج الصف ـ يطعن في مبدأ القراءة المفارِقة، ألا هو ابن حزم الذي وجدناه ـ وهذا ما يباعد الشقة جذرياً وبينه وبين الشاطبي شريكه المزعوم في «المشروع الثقافي الأندلسي» ـ ينفي نظرية المقاصد نفياً باتاً

---

(١٩٩) «بنية العقل العربي»، ص ٥٦٣ ـ ٥٦٤.

قاطعاً عندما أبطل قول القائلين بأن «اللّه تعالى لا يفعل شيئاً إلا لصالح عباده»، وعندما أكد، على العكس، أنه قد «صح بالضرورة أنه يفعل ما يشاء لصلاح ما شاء، ولفساد ما شاء، ولنفع من شاء، ولضر من شاء. ليس هٰهنا شيء يوجب إصلاح من صلح، ولا إفساد من أفسد، ولا هدي من هدى، ولا إضلال من أضل، ولا الإحسان إلى من أحسن إليه، ولا الإساءة إلى من أساء إليه. لكن فعل ما شاء: (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)»[٢٠٠].

وبدون أن نتطرف تطرف ابن حزم في نفي مقاصد الشارع، فلنقف ملياً عند آية التحريم الشهيرة في سورة البقرة والمكررة في سورتي النحل والمائدة: **﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهلّ به لغير اللّه﴾**. فالأحكام التحريمية، القائمة على الأمر بالترك لا بالفعل، تدخل كلها في باب «الأسباب الممنوعة»، وما كان هذا حكمه فمقصده على القطع، كما يقول الشاطبي، «درء المفاسد». والحال أن الأصوليين، ومنهم الشاطبي، لا يتوقفون عند هذه الآية عند تمثيلهم على «المفاسد المستدفعة»، بل يوردون مثال الخمر الذي عللوا تحريمه بدرء مضرته التي هي السكر المُذهِب للعقل، وهو واحد من الأصول الضرورية الخمسة. وليس عسيراً علينا أن ندرك أن ما يمتنع عنه الأصوليون، وعلى رأسهم الشاطبي نفسه، هو **القراءة الاستقرائية** لآية التحريم المكررة في ثلاث سور. فليس بيّناً في الآية، ولا في تحقيق مناط الحكم ولا تنقيحه ولا استخراجه (بحسب التقسيم الثلاثي للغزالي)، ما المضرة التي يدرأها تحريم الدم أو لحم الخنزير. وقل مثل ذلك في ما حرمه الشارع على بني اسرائيل: **﴿وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر، ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما. . .﴾** (الأنعام، ١٤٦). وبالرجوع إلى آية التحريم فإننا نلاحظ أن الحلال نفسه يغدو حراماً إذا أهلّ به لغير اللّه. فكيف تنقلب «المصلحة المستجلبة» إلى «مفسدة مستدفعة» وتخرج من باب «الأسباب المشروعة» لتدخل في باب «الأسباب الممنوعة» بدون طروء أي تغير في طبيعتها الفيزيقية؟ أفليس في ذلك أقوى دليل على أن **الفعل**

---

(٢٠٠) **«الإحكام في أصول الأحكام»**، ج٨، ص ٥٨٤. وقد وجد بين المتأخرين (الطاهر بن عاشور) من ينكر على ابن حزم هذا التأويل للآية ٢٣ من سورة الأنبياء بملاحظته أن «قوله تعالى: **﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾** معناه أن اللّه سبحانه لا يحاسبه أحد على أفعاله ولا يعترض على فعله. . . أي لا يسأل سؤال محاسبة أو اعتراض. فهذا معنى السؤال في الآية» (**نظرية المقاصد. . .**، ص ٢٠٢).

التكريسي (الإهلال لله أو لغير الله) هو في ذاته العلة الموجبة للتحليل والتحريم، وأنه لنفسه غاية نفسه بدون أي مقاصدية مفارقة؟.

وإذا عدنا إلى مثال الخمر الذي يعلل به الشاطبي وسائر «المقاصديين» ـ وفي مقدمتهم الغزالي ـ تحريمه بكونه مُسكراً ومُذْهِباً للعقل، فإن السؤال الذي يطرح نفسه في هذه الحال هو: ولماذا لم يحرم الخل، وهو ذو قوة على الإسكار[٢٠١]؟ ولماذا لم يحرم الأفيون وهو أشد قوة على الإسكار وإذهاب العقل[٢٠٢]؟.

والواقع أن الظاهرية الحزمية، على غلوها في إنكار المعقولية، تبدو أكثر قدرة من المقاصدية الشاطبية (والغزالية) على فهم معقولية التحليل والتحريم. فابن حزم ينكر أن تكون الخمر حُرمت لأنها مسكرة أو مذهبة للعقل. والدليل عنده أن الحد يقام على شارب الخمر، سواء سكر أو لم يسكر. و«أيضاً فليس كل من يشرب الخمر يسكر، وشارب الجرعة لا يسكر، والحد عليه. ولا كل من يسكر يهذي. ففي الناس كثير يغلب عليهم السكوت حينئذ وذكر الله تعالى والآخرة والبكاء والدعاء والتأدب الزائد». ومن ثم فإن «النوكى» وحدهم هم من يغلون في «الجرأة على القول على الله تعالى بغير علم» بقولهم «إن الله تعالى حرمها لأجل الإثم الذي فيها أو لأجل الشدة والإسكار». فإثم الخمر لاحق لا سابق، وما «حدث إلا بعد حدوث التحريم»[٢٠٣]. وبعبارة أخرى، إن الخمر آثمة لأنها محرمة، وليست محرمة لأنها آثمة. وحكمها في ذلك حكم سائر المحرمات ـ أو أكثرها بتعبير أدق ـ مثل **﴿المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النُّصُب﴾** (المائدة، ٣) التي تأثمت بتحريمها ولم تحرم لإثمها.

إذاً، فالقراءة المقاصدية، التي تربط التروك والتحريمات بدرء المضرة، ليست

---

(٢٠١) تتراوح كحولية الخمر بين ١٠ و١٣ درجة مئوية، وكحولية الخل بين ٥ و٨ درجات مئوية.

(٢٠٢) يقدر الأصوليون على الرد هنا بالقاعدة التي تقول: إن الأحكام متناهية ضرورة بينما النوازل لامتناهية. وهذا صحيح. ولكن في هذه الحال تهتز اهتزازاً قوياً دعوى الشاطبي في الإغلاق الدوغمائي للشريعة حينما يقول رداً على «المبتدعين» من المعتزلة وسائر القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين: «إن الشريعة جاءت كاملة لا تحتمل الزيادة ولا النقصان... والنبي (ص) لم يمت حتى أتى ببيان جميع ما يُحتاج إليه في أمر الدين والدنيا» (**«الاعتصام»**، ج١، ص ٤٨ ـ ٤٩).

(٢٠٣) **«الإحكام في أصول الأحكام»**، ج٨، ص ٤٥٤. ـ نفسه، ص ٤٨٢.

استقرائية، لا على سبيل الاستقراء التام، ولا حتى على سبيل الاستقراء الأكثري، بل هي قراءة تخيّرية تعمم ـ من خلال مثال الخمر الظاهرة مضرته للعيان ـ حكم الجزء على الكل.

ومع ذلك، فإن جعبة ردود المقاصديين لا تنفد. فهم يستطيعون الرد، بلسان الغزالي، بأن المنافع والمضار التي يعنونها ليست «مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع». فكل ما يطابق مقصود الشرع هو المصلحة، وكل ما يضاده هو المفسدة. وبعبارة الشاطبي، ليست العقول هي التي تقرر مصالحها ومفاسدها، وإنما مصالح العباد ومفاسدهم «بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده»[(٢٠٤)]. فـ «كون الشيء خيراً أو شراً لا يثبت إلا بالشرع»[(٢٠٥)]، والقصد إنما هو «القصد المطابق لقصد الشارع، وهو الصحيح»[(٢٠٦)].

هذا التمييز بين قصد الشارع وقصد الخلق يجعل الشاطبي حذراً، أشد الحذر، في تعاطيه مع مفهوم **السببية**. فالسببية قانون يسري ـ إن سرى ـ على عالم البشر، ولكنه ليس عملة متداولة في مملكة اللّه. وبديهي أن الشاطبي لا ينكر مبدأ السببية صنيع بعض المتكلمين، ولكنه لا يتبناه أيضاً تبني الفلاسفة الطبيعيين. فالسببية عنده ترجيحية أكثر منها حتمية. أصل أكثري، ولكنه غير مانع لما هو استثنائي ونادر. فالأصل في الأشياء أنها وضعت أسباباً لمسبباتها. ولكن ما بين الأسباب والمسببات من تلازم، فهو على سبيل **العادة**، لا على سبيل **القانون**. ومن ثم فإن «مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات وإن صح التلازم بينهما عادة»[(٢٠٧)]. ومن منظور إشكالية التكليف ـ وهو المنظور الوحيد الذي يهم الشاطبي ـ إن «الأسباب إذا تعلق بها حكم شرعي من إباحة أو ندب أو منع أو غيرها من أحكام التكليف، فلا يلزم أن تتعلق تلك الأحكام بمسبباتها. فإذا أمر بالسبب فلم يستلزم الأمر بالمسبب، وإذا نهي عنه فلم يستلزم النهي عن المسبب، وإذا خيِّر فيه فلم يلزم أن يخيّر في مسببه» و «الدليل على ذلك ما ثبت

---

(٢٠٤) **«الموافقات»**، ج٢، ص ١١٧.
(٢٠٥) **«الاعتصام»**، ج٢، ص ٣.
(٢٠٦) **«الموافقات»**، ج١، ص ١٧٢.
(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

في الكلام من أن الذي للمكلف تعاطي الأسباب، وإنما المسببات من فعل اللّه تعالى وحكمه لا كسب للمكلف فيه». ومن ثم فإنه «لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات ولا القصد إليها، بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لا غير، أسباباً كانت أو غير أسباب»(٢٠٨).

وبرغم أن الشاطبي حدّ مشروعه بنفسه كما رأينا بأنه التعريف بأسرار التكليف، فإنه يجد نفسه منساقاً، بحكم طبيعة المفهوم بالذات، إلى الانزياح من المستوى الفقهي إلى المستوى الكلامي، وبالتالي إلى الدخول في نقاش حول مفهوم السببية من منظور معرفي وليس فقط من منظور تكليفي. ولكنه إذ ينساق إلى فعل ذلك، فإنه لا يزيد على أن يعيد انتاج النظرية الأشعرية دونما تعديل يذكر، أي النظرية التي تتأوّل السببية لا على أنها فعلية، بل على أنها عندية ليس إلا. هكذا نراه يعلن أن «السبب غير فاعل بنفسه، بل إنما وقع المسبّب عنده لا به». والقول بأن «السبب فاعل للمسبّب أو مولد له، فهذا شرك أو مضاهٍ له والعياذ باللّه». إذ كما إن اللّه «خالق المسببات»، كذلك هو وحده «خالق السبب»، أما العبد فـ «مكتسب له». وتدليلاً على عدم فاعلية السبب بنفسه يسوق الشاطبي من القرآن آيات أربع: ﴿واللّه خلقكم وما تعملون﴾ (الصافات، ٩٦)، ﴿اللّه خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل﴾ (الزمر، ٦٢)، ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء اللّه﴾ (الإنسان، ٣٠)، ﴿ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها﴾ (الشمس، ٨). ومن السنة حديث العدوى في «قوله عليه الصلاة والسلام: «فمن أعدى الأول؟»(٢٠٩). ومن آثار الصحابة حديث الطاعون في قول عمر بن الخطاب: «نفرّ من قدر اللّه إلى قدر اللّه» رداً على سؤال عمرو بن العاص: «أفراراً من قدر اللّه؟»(٢١٠). ثم يستخلص من هذه الشواهد كلها أنها «تنتهي إلى القطع» بأن «الالتفات إلى المسبب في فعل السبب لا يزيد على ترك الالتفات إليه. فإن المسبب قد يكون وقد لا يكون. هذا وإن كانت مجاري العادات تقتضي أنه يكون، فكونه داخلاً

---

(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣٣.

(٢٠٩) حديث العدوى رواه الشيخان. ولفظه كما في صحيح البخاري: «لا عدوى ولا صفر ولا هامة». فقال إعرابي: «يا رسول اللّه فما بال إبلي تكون في الرمل كأنها الظباء، فيأتي البعير الأجرب فيدخل بيتها فيُجْرِبها؟» قال: فمن أعدى الأول؟».

(٢١٠) في صحيح البخاري أن القائل لعمر بن الخطاب: «أفراراً من قدر اللّه؟» إنما هو أبو عبيدة بن الجراح.

تحت قدرة اللّه يقتضي أنه قد يكون وقد لا يكون»[٢١١]. ومن هنا «كان واجباً على كل مؤمن ـ وتلك هي وصية الشاطبي الختامية ـ أن يعتقد أن الأسباب غير فاعلة بأنفسها، وإنما الفاعل فيها مسببها سبحانه. لكن عادته في خلقه جارية بمقتضى العوائد المطردة. وقد يخرقها إذا شاء لمن شاء. فمن حيث كانت عادة اقتضت الدخول في الأسباب، ومن حيث كانت الأسباب فيها بيد خالق المسببات، اقتضت أن للفاعل أن يفعل بها وبدونها»[٢١٢].

ولا يعسر علينا أن ندرك أن الشاطبي يذهب أحياناً في الفصل بين الأسباب والمسببات إلى أبعد مما يذهب إليه الغزالي نفسه في بعض نصوصه اللاحقة على «**تهافت الفلاسفة**». ومع ذلك فإن الغزالي يُجرَّم بوصفه «مؤسس أزمة العقل في الإسلام»، على حين تعطى للشاطبي الشهادة بأنه مدشن «القطيعة الابستمولوجية» بـ «الطريقة البرهانية» مع النظام المعرفي البياني «المشرقي». وقد يكون مفيداً أن نلاحظ هنا أنه في الوقت الذي يبتعد الشاطبي، لغلوه، في التشكيك في مبدأ السببية، بعض الابتعاد عن الغزالي، فإنه يقترب، في موقفه هذا، غاية الاقتراب من شريكه الأول في المشروع الأندلسي «البرهاني» ابن حزم، الذي لم يجد حرجاً في أن يتخفف من البقية الباقية من الحذر النقدي في المدرسة الأشعرية كيما ينتقل دفعة واحدة من التشكيك في مبدأ السببية إلى الإنكار الصريح بإعلانه ـ بمنتهى «الجزم» و «القطع» اللذين هما في نظر ناقد العقل العربي علامة الطريقة البرهانية ـ أنه «قد بطلت الأسباب جملة وسقطت العلل البتة... فاعلم أن العلل كلها منفية عن أفعال اللّه تعالى وعن جميع أحكامه البتة، لأنه لا تكون العلة إلا في مضطر. واعلم أن الأسباب كلها منفية عن أفعال اللّه تعالى كلها وعن أحكامه، حاشا ما نص تعالى عليه أو رسوله ﷺ»[٢١٣].

---

(٢١١) «**الموافقات**»، ج١، ص ١٣٦.

(٢١٢) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٢١٣) ابن حزم: «**الإحكام في أصول الأحكام**»، ج٨، ص ٥٦٥ ـ ٥٦٦. والواقع أنه تقيداً منا بمبدأ الحذر النقدي فلا بدّ أن نلاحظ هنا أن ابن حزم معني بنفي السببية في الدين لا في الطبيعة. فهو فقيه وأصولي ومتكلم، وغير معني بعلم الطبيعة بما هو كذلك، وليس لكتاباته كلها من مدار آخر غير الشريعة. ونفيه للسببية الدينية في كتابه المتأخر «**الإحكام في أصول الأحكام**» لا يستوجب بالضرورة إنكار الطبائع الطبيعية. بل نراه في كتاب متقدم له، وهو «**الفصل**»، يخصص فقرة من بضعة أسطر لينكر على الأشعرية «هوسهم» في «إنكار الطبائع» وليؤكد على عكسهم أن «الطبائع والعادات مخلوقة خلقها اللّه عزّ وجلّ فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً» (**«الفصل في** =

إزاء هذا النفي الحزمي الشرس لمبدأ السببية والعلية على حد سواء، وإزاء ذلك التشكيك الشاطبيّ في المبدأ نفسه ـ وابن حزم والشاطبي هما في الابستمولوجيا الجابرية ضلعا المثلث «البرهاني» الذي قاعدته ابن رشد ـ فإننا نتساءل: أنكون مغالين حقاً عندما نقول ونكرر القول أن **الغائية التشطيرية** لهذه الابستمولوجيا لا «تعقلن» نفسها في نظر نفسها وفي نظر القارئ إلا بقدر ما تتوسل، كممارسة منهجية، بتزييف صفيق لوقائع النصوص ودلالاتها؟ وإلا فكيف نستطيع أن نفسر أن يؤكد الجابري ويعود إلى التوكيد في ختام كتابه **«بنية العقل العربي»** أن مقولة **السببية** هي واحدة من المقولات الأساسية التي يحدد الموقف منها ـ إنكاراً أو إثباتاً ـ بيانية النظام المعرفي أو برهانيته، وبالتالي، وإلى حد كبير، مشرقيته أو مغربيته. ولنترك له الكلام (ولو جازفنا بتكرار جزئي للشاهد):

«وبعد، فلعل القارئ يتصور الآن بوضوح ما نعنيه بعبارة «تأسيس البيان على البرهان» التي جعلناها عنواناً لذلك الاتجاه الفكري التجديدي، العقلاني النقدي، الذي عرفته الثقافة العربية الإسلامية في الأندلس والمغرب ابتداء من ابن حزم وانتهاء بابن خلدون. إن الأمر يتعلق فعلاً بلحظة جديدة تماماً في تاريخ الفكر العربي، لحظة تميزت بنقد الأساس الابستمولوجي الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني منذ عصر التدوين، واقتراح أساس جديد توظف فيه المفاهيم الابستمولوجية المؤسسة لعلم عصرهم، مفاهيم البرهان كمنطق وطبيعيات بصورة خاصة، توظيفاً يرتفع بالممارسة النظرية في الحقل البياني إلى مستوى الممارسة العلمية البرهانية.

«وهكذا، وبدلاً من القول بالجواز وإنكار السببية ونفي الطبائع وإهمال المقاصد،

= **الملل والأهواء والنحل**»، ج٥، ص ١٦). وعنده أن أفسد ما في هذا «المذهب الفاسد» للأشعري كونه يتأدى إلى إبطال المعجزات. فلو كان من عادة اللّٰه أن يخرق العادات «لما كان إعجاز أصلاً». فإثبات الطبائع ضرورة دينية قبل أن يكون ضرورة طبيعية. وقول ابن حزم بالطبائع «المخلوقة» لا يجعل منه نصيراً للسببية: فهذه المقولة لا مكان لها، لا بمعناها «البرهاني» القديم ولا بمعناها العلمي الحديث، في النظام المعرفي الذي ينتمي إليه وهو النظام البياني الذي يتلبس بقلمه أكثر أشكاله إطلاقية. وصحيح أن شعاره الذي لا يفتأ يردده أنه لا يجب «قبول شيء إلاّ ببرهان»، ولكن «البرهان في الديانة إنما هو نص القرآن، أو نص كلام صحيح النقل مسند إلى النبي، أو نتائج من مقدمات صحاح من هذين الوجهين» (**«الإحكام»**، ج٦، ص٢٢٧).

بدلاً من هذه المنطلقات التي كانت تؤسس البيان منهجاً ورؤية والتي تتنافى بطبيعتها مع التفكير المنطقي واليقين العلمي، يقوم تيار التجديد في الأندلس والمغرب على منطلقات منهجية وتصوّرية أخرى مستمدة من الحقل المعرفي العلمي لذلك العصر، بل ولكل عصر، أعني الاستنتاج (أو القياس الجامع) والاستقراء ومفهوم الكلي والكليات الاستقرائية، والعموم والإطراد والسببية والمقاصد»[٢١٤].

إننا سنضرب صفحاً هنا عما في هذا النص من مصادرات مرعبة موتورة بين قطبين: **التهويل** في التقييم **والتهوين** في استعمال المصطلحات بلا أية مسؤولية نقدية (من قبيل إطلاق وصف «العقلاني النقدي» على الاتجاه الحزمي ـ الشاطبي، والقول بالتمخض الانقطاعي («لحظة جديدة تماماً» يمثلها المشروع الثقافي الأندلسي ـ المغربي بالتضاد مع «الأساس الابستمولوجي» للحقل المعرفي البياني، والمرادَفة بين الممارسة البرهانية الاستنتاجية ـ الاستقرائية للعصر الوسيط، والممارسة العلمية للعصر الحديث، وأخيراً نفي طابع «التفكير المنطقي» عن جملة الحقل المعرفي البياني المشرقي).

كما سنضرب صفحاً عن المصائر الفعلية للمفاهيم المنهجية والتصورية من قبيل القياس الجامع والمقاصد والكليات الاستقرائية، التي رأينا مدى المديونية «المشرقية» للشاطبي فيها ومدى تحويله بعضها (مثل الاستقراء) من آلية برهانية إلى آلية بيانية.

ولن نتوقف إلا عند مفهوم السببية كمفهوم **معياري** في الانتماء، أو عدمه، إلى نظام معرفي بعينه. فإذا سلمنا بهذه المعيارية ـ ونحن لا نسلم بها لأنها ترادف عندنا إسقاطاً من الفضاء العقلي العلمي للحداثة على الفضاء العقلي الديني للعصر الوسيط ـ فإننا نتساءل: هل ابن حزم الذي أعلن إبطال الأسباب جملة وإسقاط العلل كافة، بياني أم برهاني؟ وهل الشاطبي، الذي أعلن عدم فاعلية الأسباب بنفسها وفك الارتباط الضروري بين الأسباب والمسببات، ولم يقر بالتلازم بين هذه وتلك إلا على مجرى العادة لا على مقتضى القانون، بياني أم برهاني؟.

حول «القطيعة الابستمولوجية» الشاطبية

ما سر إصرار ناقد العقل العربي إذاً على إخراج الشاطبي ـ ومعه ابن حزم ـ من خانة البيان لإدخاله في خانة البرهان؟

---

(٢١٤) **«بنية العقل العربي»**، ص ٥٥٢.

الحق أنه من طبيعة واحدة، بل من غائية واحدة، والإصرار الذي كان أبداه على إزاحة ابن سينا من دائرة البرهان للزجّ به في دائرة العرفان.

ذلك أن النموذج الابستمولوجي الجابريّ تحكمه برمته ـ كما لاحظ أحد منتقديه ـ غائية تفاضلية: «فهو لا يفاضل بين أجزاء التراث فحسب، بل يفاضل بين أقطار التراث، فيجعل القطر المغربي أعلاها مرتبة»(٢١٥).

وهذه الغائية التفاضلية، فضلاً عن توجهها القطري، ذات منزع ابستمولوجي تراتبي: فهي تتصور البرهان أعلى مرتبة من البيان، مثلما تتصور العرفان أدنى مرتبة من البيان.

وما يغيب عن وعي الابستمولوجيا الجابرية هنا أمران، أولهما أن طريقة الحفر الابستمولوجية ما وجدت أصلاً إلا لكي تلغي التراتبيات ـ التي هي بالضرورة ذات طابع أيديولوجي ـ في مضمار نظرية المعرفة؛ وثانيهما أن البيان والبرهان والعرفان ليست أنظمة معرفية قائمة بنفسها، بل هي، بالنسبة إلى العقل العربي الإسلامي على الأقل، آناء من نظام ابستمي واحد، آناء متعاضدة في الغالب أكثر منها متعارضة.

فناقد العقل العربي يتوهم أولاً أن الانتقال من خانة بيانية إلى خانة برهانية أو من دائرة برهانية إلى دائرة عرفانية، هو انتقال من نظام معرفي إلى نظام معرفي آخر.

وبالنظر إلى تصوره التراتبي لهذا الثلاثي من الأنظمة المعرفية المزعومة، فهو يتوهم، ثانياً، أن الانتقال من البيان إلى العرفان هو هبوط ابستمولوجي، بينما الانتقال من البيان إلى البرهان ارتقاء ابستمولوجي. وإنما تكريساً لهذا الطراز الثاني الارتقائي من التنقل بين مقصورات الفكر العربي الإسلامي، وعلى سبيل التثمين الانبهاري والإبهاري معاً، يعمد إلى مداورة مفهوم القطيعة المعرفية، مع حصر مجاله التطبيقي بـ «المشروع الثقافي الأندلسي ـ المغربي».

ولنبادر حالاً إلى القول بأن توظيف هذا المفهوم لا ينمّ ـ هذا أقل ما نقوله ـ عن قدر كافٍ من الحذر النقدي.

فالقطيعة المعرفية تعني فعلاً ـ في ما قد تعنيه ـ التحول من نظام معرفي إلى نظام معرفي آخر. ولكن هل التنقل بين خانات أو دائرات البيان والبرهان والعرفان يعدل

(٢١٥) طه عبد الرحمن: «تجديد المنهج في تقويم التراث»، ص ٧٨.

تحولاً من نظام معرفي إلى آخر؟ إن الرؤية البنيوية التي يجهر ناقد العقل العربي بصدوره عنها كان يجب أن تنبهه إلى أن التنقل بين الخانات لا يشكل، ولا يمكن أن يشكل، خروجاً عن رقعة شطرنج العقل العربي الإسلامي. تماماً كما إن التحول من دائرة إلى أخرى لا يعني انعتاقاً من جاذبية نقطة المركز المشتركة لجميع الدائرات.

وأن نقول إن دوائر العقل العربي الإسلامي متحدة المركز، سواء أكانت بيانية أم برهانية أم عرفانية، فهذا معناه أن **النظام الابستمي** لهذا العقل واحد. وبالتالي ما كان لهذا العقل أن يشهد أي قطيعة ابستمولوجية مهما تمايزت عبقريات الأشخاص وعبقريات الأماكن. وإذا أخذنا بصورة سمعية بدلاً من الصورة البصرية، فلنقل إن سنفونية العقل العربي الإسلامي واحدة مهما تنوعت الآلات وتفنن العازفون وتمايز الأداء. وعلى أي حال، فإن القانون المعرفي الذي حكم المسيرة التاريخية لهذا العقل هو قانون **التراكم الكمي**، الذي ما كان له قط أن يتأدى إلى تحول كيفي، أي إلى قطيعة ابستمولوجية كما بتنا نقول اليوم. فدوائر العقل العربي الإسلامي مهما اتسعت ما كان لها أن تستقل عن نقطة مركزها. والارتباط، وليس فك الارتباط، هو المبدأ الناظم لكل إحداثيات العقل العربي الإسلامي القابلة للارتسام بدءاً من نقطة مركزه. وبحكم هذه المركزية، فإن العقل العربي الإسلامي ما كان له أن يقطع مع نفسه. ففي حالته لا يمكن للقطيعة الابستمولوجية أن تعني شيئاً آخر سوى الخروج عن مركزيته، إما بإبدال نقطة المركز نفسها، وإما بالاستغناء عن كل نقطة مركز والتحول من **منطق الدائرة إلى منطق السهم** على غرار ما حدث للعقل الغربي الحديث بدءاً من قطيعة عصر النهضة الأوروبي[(٢١٦)].

---

(٢١٦) الواقع أن العقل العربي الإسلامي عرف هو الآخر، في تحقيبه الحديث، عصر نهضة. ولكن النهضة العربية كانت منذ مولدها في القرن التاسع عشر مأزومة ومنسوجة بالتناقض: فقد أنجزت نصف مهمتها التاريخية بقدر ما اصطنعت لنفسها نقطة مركز جديدة، ولكنها أخفقت في إنجاز النصف الآخر. أولاً لأن نقطة المركز الجديدة انضافت إلى القديمة انضيافاً وأخذت موقعها بمحاذاتها وليس بدلاً عنها، وهذا ما حكم على العقل العربي الحديث بازدواجية ابستمولوجية مزمنة. وثانياً لأن هذا العقل وقع أسير دائرية جديدة بقدر ما أن دخوله في مدار الحداثة قد تمّ بالمثاقفة، وليس نتيجة نمو عضوي ذاتي. فمع أن الحضارة الغربية الحديثة هي نموذج لحضارة بلا مركز، فإن تفوقها جعل منها بالضرورة التاريخية مركزاً للثقافات الأخرى ـ ومنها العربية ـ التي اكتشفت نفسها متأخرة في مرآة التقدم الغربي. فالحضارة الغربية ليست طردية إلاّ بالنسبة إلى ذاتها، أما بالنسبة إلى الثقافات الأخرى فإن طرديتها بالذات تغدو مركزية.

وإذا جئنا الآن إلى أبطال «المشروع الثقافي الأندلسي ـ المغربي» فلن يشق علينا أن ندرك أن إسهاماتهم واجتهاداتهم أو حتى تجديداتهم غير قابلة لأن تُتعقل بمفردات «القطيعة الابستمولوجية»: لا ابن حزم بنزعته النصية الجذرية، ولا الشاطبي بنزعته الاجتهادية المسكونة ـ أو فلنقل: المسقوفة ـ بهاجس الاعتصام (=من كل ابتداع على غير مثال سابق)، ولا حتى ابن خلدون صاحب المقولة التفسيرية المبتكرة في «النشأة المستأنفة». وحتى لو سلمنا بأن الشاطبي أنشأ علماً جديداً هو علم المقاصد، على غرار ما نقول بأن ابن خلدون انشأ علماً جديداً هو علم العمران، فإن هذا التجديد لا يقبل التعميد باسم «القطيعة الابستمولوجية». فالقطيعة لا تقوم على إضافة جديد ـ مهما يكن جذرياً في جدته ـ بل على إحداث **انقلاب من طبيعة كوبرنيكية** في الأنساق المعرفية والأطر المرجعية للعقل العارف، بله في آلية انتاج المعرفة بالذات. وبهذا المعنى ما كان للشاطبي، على ألمعيته في الاجتهاد المقاصدي، أن يلعب دور كوبرنيكوس في الفضاء العقلي العربي الإسلامي. فهو قد أضاف إلى عمارة هذا العقل طابقاً، ولكنه لم يجازف ـ وما كان له أن يجازف ـ بأي حفريات على مستوى الأسس. فهو كمعمار أسير لهندسة العقل العربي الإسلامي. ولو مضينا بمنطق المشابهة هذا إلى أقصاه لقلنا إن الهندسة الشاطبية تبقى **إقليدية**، وما كان لها أن تنقلب إلى **هندسة فراغية**. فهذا كان يقتضي انقلاباً في إحداثيات العقل العربي الإسلامي. وهذا ما كان يستحيل لا تنفيذه فحسب، بل حتى التفكير به. فالفضاء العقلي العربي الإسلامي ما كان له أن يشهد قطيعة تأخذ شكل انتفاضة للعقل المكوِّن على العقل المكوَّن. فالعقل العربي الإسلامي، منذ أن أنجز مرحلة تكوينه في القرون ما بين الأول والرابع مع امتدادات ـ كما في حالة الغزالي ـ إلى القرن الخامس، غدا مسلِّماً بمسلماته، قابلاً إلى النهاية بإحداثياته، وأياً بلغ من ديناميته ـ كما في النموذج الرشدي مثلاً ـ فما كان له أن يخرج عن سكّته. وفي القرن الثامن الهجري كان هذا العقل قد تكرس بصفة نهائية في شكل عقل مكوَّن مسكون بخوف البدعة الشالّ للقدرة على التجدد الذاتي. وفي الحالات النادرة التي تابع فيها اشتغاله في ذلك القرن المتأخر ـ كما في مثال الشاطبي أو ابن خلدون من بعده ـ فإنما كان يشتغل بصفته **عقلاً تراكمياً**، أي عقلاً يجتهد ضمن معطياته بدون أن يضع هذه المعطيات نفسها موضع نقد أو نقض. والأدهى من ذلك أن سلالة المجتهدين هؤلاء بقيت بلا عقيب ولا وريث. فابن رشد أُحرقت كتبه، والشاطبي بُدِّع، وابن خلدون وُئد. ولقد كان لا بد من انتظار تطور حركة الاستشراق

في القرن التاسع عشر لنعاود اكتشاف ابن رشد مع إرنست رينان، وابن خلدون مع البارون دي سلان. أما الشاطبي فقد كان عليه أن ينتظر محمد عبده، أحد صانعي النهضة العربية، ليبعثه من مرقد النسيان. ولو أن هذا الثلاثي الأندلسي ـ المغربي راد فعلاً «قطيعة ابستمولوجية» لكانت هذه أغرب قطيعة من نوعها في تاريخ الفكر البشري. فهي لم تكن قطيعة للدخول في التاريخ، بل قطيعة للخروج منه. قطيعة بلا وراثة وبلا مستقبل وبلا مردود بالنسبة إلى المنظومة الفكرية التي يقال لنا إنها قطعت معها(٢١٧). فالقطيعة لا تكون معرفية فعلاً ما لم يعقبها نوع من «نشأة مستأنفة» وفق قانون النفي ونفي النفي والتجاوز الجدلي. والواقع أنه ليس من قبيل الصدفة أن يكون **الاجتهاد** الشاطبي و **الإبداع** الخلدوني ـ بمثل هذه المفردات يمكن أن نتعقل إسهامهما تعقلاً مطابقاً، وليس بمفردات «القطيعة الابستمولوجية» المستعارة من معجم الفضاء العقلي للحداثة الغربية ـ قد بقيا بلا غد. ففي القرن التاسع الهجري شهد العقل العربي الإسلامي قطيعة حقيقية، بالمعنى الانعدامي، لا بمعنى التجدد الجدلي، مع نفسه. ففي المغرب، ومع سقوط غرناطة (عام١٤٩٢م) في أيدي ملوك إسبانيا الكاثوليكيين، **كفّ عن أن يكون إسلامياً**. وفي المشرق، ومع سقوط القسطنطينية (عام١٤٥٣م) في أيدي العثمانيين وسقوط إيران (عام١٥٠٢م) في أيدي الصفويين، **كفّ عن أن يكون عربياً**. وإنما في ذلك القرن نفسه ـ أهي الصدفة؟ ـ كان العقل اللاتيني المسيحي يدشن، مع البدء باكتشاف العالم الجديد، قطيعته الابستمولوجية مع نفسه. فاكتشاف القارة الأميركية، في العام نفسه الذي سقطت فيه غرناطة ـ وبالتضامن مع اختراع المطبعة ـ أعطى إشارة البدء لتمخض عصر النهضة الأوروبية تمهيداً لمولد الحداثة الغربية. ولئن قيل ـ بحق ـ عن ابن خلدون إنه **فيلسوف التاريخ الآفل**، فالشاطبي حقيق بأن يقال عنه ـ كما رأينا ـ إنه **فقيه المركب الغارق**. ومنطق اجتهاده كله يقوم على التمسك بخشبة

---

(٢١٧) قد يرد الجابري هنا ـ وهو يفعل ذلك في أكثر من موضع (انظر على سبيل المثال: **«تكوين العقل العربي»**، ص ٣٤٩ و٣٥١) ـ بأن ابن رشد، على الأقل، كانت له وراثة، ولكن في الفكر الغربي وليس في الفكر العربي. وهو يميل إلى الإيحاء بأن الفكر الأوروبي حقق قطيعته المعرفية التي نقلته إلى عصر النهضة والحداثة بفضل الموروث الرشدي «الذي انتقل إلى أوروبا وعمل على تأسيس نهضتها». ونحن لا ننكر طبعاً دور الرشدية المرموق في تغذية الفكر الأوروبي اللاتيني، ولكن يتحتم علينا أن نضيف أيضاً بأن القطيعة المعرفية التي أنجزتها الحداثة الأوروبية بدءاً من عصر النهضة كانت قطيعة مع كل الموروث اللاتيني، بما فيه الرشدية اللاتينية كما السينوية اللاتينية على حد سواء.

خلاص السلف الأول، إذ «لا يمكن أن يبلغ المتأخرون أبداً مبالغ المتقدمين. فخير القرون الذين رأوا رسول الله ﷺ وآمنوا به، ثم الذين يلونهم، وهكذا يكون الأمر أبداً إلى قيام الساعة. فأقوى ما كان أهل الإسلام في دينهم وأعمالهم ويقينهم وأحوالهم في أول الإسلام، ثم لا يزال ينقص شيئاً فشيئاً إلى آخر الدنيا»(٢١٨). ومن هنا، فإن الحديث في حالة الشاطبي عن قطيعة ابستمولوجية هو حديث خرافة، أو هو ضرب من أدب الخيال العلمي، ولكن بالمعكوس: فبدلاً من التنبؤ بالمستقبل الغائب بدالة الحاضر الشاهد، فإن الذي كان يعاد هنا بناؤه بدالة الذي سيكون. وليس هذا هو الوجه الوحيد للمفارقة: فمما يزيدها تفارقاً أن إعادة البناء الجابرية ـ بواسطة مفهوم القطيعة الابستمولوجية ـ لماضي العقل العربي الإسلامي بدالة مستقبل العقل الغربي الحديث، أشبه ما تكون بصنيع ذلك المهندس الفرنسي الذي أعاد بناء نموذج مصغَّر لهرم سقارة في ساحة متحف اللوفر، ولكن ليس بلبنات من صعيد مصر القديمة، بل بهيكل من الألمنيوم وبألواح من البلور غير القابل للكسر من نتاج التكنولوجيا الأكثر تطوراً في مجال مواد البناء. ولكن ما قد يجوز في السياحة لا يجوز في الابستمولوجيا: فالفضاءات العقلية، مثلها مثل الفضاءات الفلكية، لا تقبل التداخل في ما بينها، وإلا لانفجر مفهوم **النظام المعرفي** بالذات ولارتدّ من **نظامية الكسموس** إلى **فوضى الخاوس**.

ولئن يكن ناقد العقل العربي بنى كل دعواه في «القطيعة الابستمولوجية» على أساس المشاركة المزعومة للشاطبي في «المشروع الأندلسي ـ المغربي» الرامي إلى **«تأسيس البيان على البرهان»**، فلنختم هنا باستعادة قولة الشاطبي التي صدّرنا بها هذا الفصل، والتي تقطع بأن الإشكالية، في الصياغة الجابرية، مقلوبة على رأسها. والشاطبي هو من يفكك بنفسه تلبيس ناقد العقل العربي عليه بسبقه إلى التوكيد أن **«البرهان قائم على البيان»**(٢١٩)، وهو من يحدد بنفسه طبيعة النظام المعرفي الذي يمكن أن يُنمى إليه بإضافته القول: **«إنه تعالى أنزل القرآن برهاناً في نفسه على صحة ما فيه»**(٢٢٠).

---

(٢١٨) **«الاعتصام»**، ج١، ص ٢٥٨.

(٢١٩) **«الموافقات»**، ج٣، ص ٥٤.

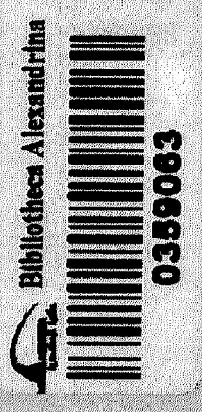
(٢٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.



يقوم كل مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي، على اصطناع «قطيعة معرفية» بين فكر المشرق وفكر المغرب، وعلى التمييز بين «مدرسة مشرقية إشراقية ومدرسة مغربية برهانية»، وعلى التوكيد على أن رواد «المشروع الثقافي الأندلسي ـ المغربي» ـ ابن حزم وابن طفيل وابن رشد وابن مضاء القرطبي والشاطبي ـ تحركوا جميعهم في اتجاه واحد هو «اتجاه رد بضاعة المشرق إلى المشرق»، و«الكف عن تقليد المشارقة»، و«تأسيس ثقافة أصيلة مستقلة عن ثقافة أهل المشرق».

هذا الجزء الثالث من مشروع طرابيشي لـ«نقد نقد العقل العربي» يتصدّى لتفكيك تلك «الابستمولوجيا الجغرافية» من منطلق التوكيد على وحدة بنية العقل العربي الإسلامي، ووحدة النظام المعرفي الذي ينتمي إليه بجناحيه المشرقي والمغربي، ووحدة المركز الذي تفرعت عنه دوائره المحيطة. فلا التحول من دائرة البيان إلى دائرة العرفان أو دائرة البرهان، يعني انعتاقاً من جاذبية نقطة المركز، ولا التنقل بين الخانات يمكن أن يشكل خروجاً عن رقعة شطرنج العقل العربي الإسلامي الذي يبقى يصدر عن نظام ابستمي واحد مهما تمايزت عبقريات الأشخاص وعبقريات الأماكن.

هذا الكتاب، إذ يرفض التوظيف الايديولوجي الإقليمي لمفهوم القطيعة الابستمولوجية، يتوسل حفريات المعرفة الحديثة ليعيد بناء وحدة الفضاء العقلي للتراث العربي الإسلامي، وليقترح قراءة اتصالية ـ لا انقطاعية ـ للإسهامات المميّزة للمدرسة الأندلسية، سواء أتمثلت في مقاصدية الشاطبي، أم عرفانية ابن طفيل، أم الانتفاضة النحوية لا
القرطبي. وهذا، بالإضافة إلى إعادة فتح ملف «الفلسفة الم
سينا واقتراح حل جديد للغزها.



ISBN 1 85516 553 8

